ΣΑ7.

٦٤

٤٨٦٠

٢١٤
سع

شرح الطوالع، للعبري، عبدالله بن محمد - ٧٤٣هـ
بخط سليمان بن ابراهيم فقيه بن علي بن مصلح الدين
اللاذيري سنة ٨٠٧هـ

١٦٤ ق ١٩س ١٨٫٠×١٤سم

٤٨٦٠ نسخة نفيسة، خطها تعليق حسن.
الاعلام ٤: ٢٧١
كشف الظنون ٢: ١١١٦٠
١- أصول الدين أ- المؤلف
ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ

اوراق
١٦٤

وقف
الشيخ زين الدين بن سلطان

[illegible]

الرقم العام ٤٨٦٠

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم: ٤٨٦٠ ك ١٩٨٤/١

العنوان: شرح الطوالع

المؤلف: عبيد الله بن محمد العبري

تاريخ النسخ: ٧٠٨ هـ

اسم الناسخ: سلامة بن إبراهيم فقيه بن محمد بن مصلح اليمني

عدد الأوراق: ١٦٤ ق ١٤×٢٠ سم

ملاحظات:

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون والعصمة

احمد الله [لمن] تقاصر عن ادراك غاية عظمته عقول العقلاء وعجز عن بلوغ نهاية مدحه
السنة الفصحاء واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم الانبياء وعلى اله
واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء ونجم النبات من البسيطة الغبراء
وبعد فانه لما كان شرف العلم بشرف معلوماته ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج
اليه فان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته هي ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها
مؤلفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها يقينا تعلم صحتها ولزوم المطلوب
منه بالضرورة من اقوى الآيات والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية
اليه اشد واظهر اما الاول فلكون السعادات الاخروية منوطة بالايمان بالله
واليوم الآخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب
والرهبة عن العقاب وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني
فلانه لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا
عالما قادرا كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الخوض في علومهم فالخائض فيها بدونه
كبان بغير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقتدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة
ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة افضل الفضلاء
والحكام اسوة الافاضل [ا]مام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن
ابي القاسم عمر بن علي البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو
وان كان في هذا العلم المشتمل نهاية وللمطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز

وجيز اللفظ جامع لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتاخرين مرشد الى اغراض الطلاب
وموصل كامل الى المحصل قواعد عقايد اولي الالباب الا ان لباب فحواه لا يدرك وقانون احرازه
لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة الفاظه وشدة اغلاقه اذ هو الا رمز باياته الى فوايد لطيفة
والتلويحات بعبارته الى غرر معانيه كما قيل تشير الى غرر المعاني بلفظ يحتاج الى المشارق بالحظ
بحر من والمحصول لتشغبهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم بي قد طال الحاحهم علي في ان اشرح
له شرحا بسيطا جامعا للفوايد وسيطا مهذبا عن الزوايد لا بطول يملي املالا ولا بالاختصار
فيخل اخلالا بحيث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل ويبرز مشكلاته ويوضح معضلاته ويشير الى مزال
الاقدام ويتعرض لما وجب له القبول وعليه الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض
لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتشمر لتحرير قرايح من الالباب في نحو ذلك كما في تحصيل
المطالب واف فالالزام علي بان اكتب على ما كتبوا فايدة زايدة يكون من قبيل الجنون
فقالوا ان هذا الكتاب مهرة لم تركب ودرة لم تثقب وكنز مخفي ودر مطوي اذ وجوه
ابكار مخدراته بعد في القناع وهم والله ما قدروا على الافتراع فطووا منشورا بكل الزروع طيا
اذ ما مثلها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السوال
وزاد وكاد ان ينحرفوا عني عليه من الوداد ولم ار من الشروع عليهم ببراعتي بكونوا لي
ودا فرحته اتيت الى المحاورة مع الاصحاب من غير استعانة بكتاب فجاء كانه تطلبه الاوداد
وان سخط عليه من في قلبه داء فصار في قليل من المدة في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار فظلام
خلق القوم وتجلي في احسن تقويم رايت ان اتحف به حضرة هي غيرة الجنان نزهة
وصفاء وغبطة السماء رفعة وسناء وهي حضرة المعلى المعظم المخدوم الاعظم نظام
الممالك منقذ الضعفاء عن ورطة المهالك الجامع بين الكمالات العلمية والعملية

الحاوي لدر باستين الدينية والدنيوية شهاب الحق والملة والدين بلحار الاكا

العالمين مبارك شاه المنجل البحر الخضم بفضائله والفاديات بتيره وسخائه بالحصص والبادات

دون صرير المحصوع وجه الارض دون سمائه رياض الفضل بمكارمه ناضرة وحدايقه

بمحاسنه زاهرة واعلى باسمه حتى يبقى طول الدهر يوسمه اذ هو اعز الله انصاره مع انه لايكرم

الا ومولها جايزة ولا يحمده الا وهو بها فائز متحير في هذا العصر بانه معين بتقريب العلم

واهله فلا سلب الله اهل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله من قال آمين ابقى الله

مهجته فان هذا دعاء يشمل البرية ولما كانت الشروح لاتذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد

له اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب واليه المرجع

والمآب قال وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول مقصود الكتاب

مرتب على مقدمة في ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى

ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان البحث عنه ان كان في

ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب

الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث

وفيه نظر قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول اقول انما كانت

المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان اليقين في المسائل الكلامية

انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف

عليهما الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال

الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات

يسمى تصورا ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على

على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة لما نجهل شيئا ولما تحصلنا على شيء لان النظر انما
يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها لزم استناد كل منها الى غيره وهي وضعا
متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان والنظر ترتيب امور معلومة
على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المترتبة ان كانت موصلة الى
تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق تسمى حجة ودليلا
اقول المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه
وماهية النظر اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات
يسمى تصورا او تعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر
الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه فقط
مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وينافي ما ذكره في مثال التصديق البداهي
اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكرنا في الايضاح وكل
واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر
وفكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات
تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل
التصور الضروري بتصور ما لا نزاع في بداهته لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة
الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت

اعلم ان العلماء قالوا مبادي العلم يجب ان تكون مبينة لذاتها او مبينة في العلم الاعلى ولا يجوز ان تكون في ذلك العلم
لانها لو بينت لم تكن من المبادي بل من المسائل اذ لا بالمسائل الا ما برهن عليه في ذلك العلم
ولان اثباتها انما يكون بمسائل ذلك العلم فيتوقف عليها وهي موقوفة على المبادي فيلزم الدور وفيه نظر
يستفاد من كلام صاحب المواقف وهو انه اذا كان العلم اعلى ولم يكن فوقه علم آخر يكون مبادي ذلك
العلم فيه بحيث ان تبين في هذا العلم كما في الالهي او بمبادي اخر مبينة بذاتها او مبادي اسوف على
تلك المبادي فلا دور شرح مواقف

التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما [illegible]
لكنا نفتقد كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها
مكتسبة لما تحصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ
لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك لا يمكن الا بمعارف سابقة عليه في العلم
فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل من تلك المعارف الى غيرها ليكتسب منه
وح كثير الموضوعات المستند اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير
الاول لانقطاع الانتفاء ح ضرورة العود ح والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان
لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل القسمان
ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى بديهي وكسبي وكل قسم انما يكتسب من بديهيه
بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك
الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق
المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال يؤدي على وجه اذ التصورات المعلومة
لا تكون مؤدية الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من
ترتيب خاص ليكون مؤدية الى المطلوبات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد اعني النظر الذي
لا يكون فاسدا لفساد المادة فقط قيل ان هذا التعريف للنظر مشتمل على العلل الاربع التي
هي الفاعل والمادة والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة
التي يقع فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هي
الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور يسمى معرفا وقوله

الى استعلام تصديق يسمى حجة ودليلا **قال**

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم
معرفته معرفته فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء و
الخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد ولا بنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا بالاخفى
منه سواء توقف على المعرف **اقول** قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا
شارحا ومعرفا **قال** بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء
كان ببعض اعتباراته او بكنهه فح يكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف اي يكون
المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا او كانا معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف
فح لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الآخر كما قيل
الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف
الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء
فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر
فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى لاستحالة كون الاخفى
من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان كون الشمس فوق الافق او توقف عليه بمراتب
كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف
معرفة الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار كجسم شبيه بالنفس فان النفس
اخفى عند العقل من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان تقدم

الجزء الاعم على الاخص لشهرة الاعم وظهوره الاتم عند العقل ... وتجنب عن استعمال
الالفاظ الغريبة الغير الواضحة الدالة على المط وعن الالفاظ المجازية للفوات ... المقصود
من التعريف اذ ربما يحوج الى الاستفسار مرة اخرى وتجنب ايضا عن التكرار في اللفظ
سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع
من الوحدات هي الكثرة او كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني
ناطق فان قوله جسماني مكرر لانه بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز
التكرار اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا في العقل معا ويحصل البيان
بما يراد تعريفه مثل ان يقال في تعريف الاب بانه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه
من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب
وشخص آخر من نوعه هو الابن ويتولد من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث
هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري ليحصل البيان بما يراد تعريفه وهو الاب اذ
الابوة لا تتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم
في تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه كان الجواب
بانه انف ذو تقعير مختص بالانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما ساغ
للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير مانعا الا به لانه لو قيل في جوابه انف ذو تقعير
لا يكون كافيا لجواز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق
بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنهما ان كان هو المعروض فقط لا حاجة الى التكرار
ولا ضرورة وان كان العارض فالتكرار ضروري في محله ... داخل التعريف ...

ثالث الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يتكرر لم يبق التعريف
صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف حدا تاما واذا جاز
ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في
الانف قال الثاني في اقسام المعرف الى قوله اقول معرف الشيء لو كان
اخص منه لم يشمل جميع اقسامه ولو كان اعم لم يتميز افراده عن غيره فلا بد ان يساويه
في العموم والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الآخر ومن كذب كل منهما كذب الآخر ليشمل
جميع افراد المعرف ويميز تلك الافراد عن غيرها ثم لا يخلو اما ان يكون المعرف داخلا في
المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في
المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية والصورية وهو الحد التام كتعريف
الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزاء المعرف بل بعض اجزائه المادية المراد
نتكلم على تقدير مساواته للمعرف في الصدق وهو الحد الناقص كتعريف الانسان
بالجسم الناطق والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان
بالموجود الضاحك والثالث ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج والاول ان كان
المميز داخلا والمشترك خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان
بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما
كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك
رسما تاما وليس كذلك فان الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله
الاول اما ان يكون جميع اجزائه شاملا اذ القسم الاول هو ما يكون المعرف داخلا في المعرف
والداخل يتناول الا ان يكون جميع اجزاء ذلك الخ فان قلت المراد جميع الاجزاء الاجزاء المادية

كالجنس والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء

المادية فقط دالاكمال قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك قال

واعترض على الاخير اقول اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف

مح لان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء

عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيا من اجزائه اذ لو لم

يعرف شيا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له واذا عرف شيا من اجزائه فذلك الجزء المعرف

اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف خارجا

عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج مح لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك

الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم

يعرف الاختصاص لم يميز المعرف جميع ما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم

واحد ومعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة

ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذكر مح

الثاني ان المط بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان

لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال قال واجيب عن الاول الخ

اقول واجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل

تعريفه به اذ الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على الشيء

يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله وهو غاية زايد لا مدخل له في الجواب

وبان معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه

لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف

الموصوف الخ

اي المعرف بالامر الخارجي يتوقف على كون الوصف المعرف للاشياء الجيلية يتوقف على اختصاص

الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر اذ المنتفع به في الرسوم هو الخاصة

البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم

الدور والاحاطة بما لا يتناهى والجواب عن الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع

الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو

كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرف الشيء يجب

ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف

ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد

ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي حينئذ غير العلم باختصاصه

بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم

الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع

التعريف لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون

السايل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب ان يقال

لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء حتى انه لا يعرف شيا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها

معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد قلنا لانه لجواز ان يكون

الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في

الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم حينئذ عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها

العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضر

العرضيات اذا تنبه من العرضيات لتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد الخ الرسم

اي بالحيثية المذكورة

مثلا اقوال الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول
فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي بوجه معلوم
(اي لكون المعلوم بوجه والمجهول بوجه)
بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كانه طلب ماهية الملك او الجن قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به للاوم اقول البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات
ويعرف به اي اي الماهيات تصلح لان تعرف وايها تصلح لان يعرف بها اذا عرفت هذا
فنقول الحقائق اما ان تكون بسيطة وهي التي لا اجزاء لها او تكون مركبة وهي التي لها
جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام فالاول البسيط
الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزءا لغيره كالواجب
تع فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي
ينتهي اليه المركب عند التحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد بغيره لكونه غير المركب
كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره
يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان
والناطق وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا
ويحد به لكونه جزءا لغيره كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
وجزء لغيره لانه جزء من الانسان و [illegible] غيره فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان
حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لانه لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب
والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند المحققين
هو المركب من العرض العام والخاصة ولهذا لا يختص بالمركبات قال الفصل الثالث
في الحجج للاوم اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها مرادفة للدليل وقال بعضهم

ومعلوم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا هو اللغوي لئلا يلزم
الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ليس هو اليقيني
بل هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول اذا عرفت هذا فنقول انواع الدليل
ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان
الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او
يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق
المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما
قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال على
الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان او نبات او جماد
وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدللنا بثبوت
الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات الجسم المركب على ثبوت الحكم للجسم الذي هو
كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع
جزئياته بل ببعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما
دواب واما انسان وكلها يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا
بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون
حال المستقرا بخلاف ما لم يستقرا كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ
(اي في تحريك الفك الاسفل)
او يستدل بالجزئي على جزئي لاشتراكهما في امر كلي هو مثبت لذلك الحكم كما يقال العالم حادث
قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف
الفقهاء ويسمى الجزء الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزء الثاني الملحق

كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر المشترك الموثر في اثبات الحكم كالجسمية في مثالنا
جامعا وتمايز الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران وتارة بالسبر
او بغيرهما من مسالك العلم وقد استقصى المص الكلام فيه في كتابه المنهاج الوصول الى علم
الاصول من اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الكتاب الثاني في القياس واصنافه اقول
انما سمى افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجة بالانواع وافراد القياس بالاصناف لان تمايز
الاصناف بعضها عن بعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود التي
هي اركان القياس واختلافها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيده قول
الامام المحقق فخر الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال وهذه
قسمة بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما
يكون بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج وفي موادها التي
هي مختلفة بالذات فقال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات
وقد يكون بالعرضيات وقد يكون بهما وتمايز المعرفات كذلك اذ قد يكون بالذاتيات كما في الحد
التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم
فقال في اقسام المعرف قال القياس قول مولف للزوم اقول القياس قول مولف
من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المولف لذاته قول آخر فقوله مولف من قضايا يخرج المولف
القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل
فيه القياس المولف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي
لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة
الطرفين لحدود القياس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية لها نسبة اجنبية كقولنا

كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه ينتج آ مساو لج لان ب مساو لج في انما ينتج
هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني
وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس
وهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم قولنا جزء
الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
فهو جوهر وقوله قول آخر احتراز عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين
مع انه ليس بقياس بالنسبة اليهما والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان لكنه
ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان والنتيجة فيه اما موافقة للتالي او لنقيض المقدم او
لا يشتملها ويسمى اقترانيا قال والاول اقول والاول اي القياس الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او ما يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر
كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا
وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل
بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بزوج فهو
فرد لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا او لا حيوانا لكنه انسان
فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة
حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم

على عدم الملزوم وتسمى شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة
وتسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية لمنع تعاند المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق
والكذب معا كان المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر
ومانعة الجمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كان المثال الثاني للاستدلال بوجود
احد المتعاندين على عدم الاخر ومانعة الخلو لمن تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كان في المثال
الثاني للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر وحينئذ لا ايضا على مقدمة
اخرى يدل على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وهو قولنا لكنه انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا
فقط كان في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر وهو قولنا لكنه
زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما مر
في للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او تدل
على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما مر في للاستدلال بعدم احد المتعاندين على
وجود الاخر وهو قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه انسان
وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية
قال والثاني اقول والثاني هو القياس الاقتراني وهو قد يكون مركبا من حمليات
ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها والمصنف خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة اذا
عرفت هذا فنقول القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امرين طرفي
المط اي موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة
بالقياس فلو لم يكن امرينا يسطرة النتيجة بسببه نعلم النسبة بينهما لم يفد القياس

كقولنا كلما كان ا ب
وكلما كان ج د وكلما كان ه ز
ينتج كلما كان ا ب وكلما كان ج د ه

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المط ويسمى المحكوم عليه في المط اصغر ويسمى
المحكوم به في المط اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر صغرى ويسمى المقدمة التي
فيها الاكبر كبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم
فالاوسط في مثالنا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان
حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس اما ان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال فهو الشكل الاول او يكون محمولا في
الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج قولنا لا شيء من
الانسان بحجر وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان
جسم وكل حيوان حساس ينتج قولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان ينتج
قولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع قال والاول اقول والشكل
الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او
تستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر
على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر لقولنا
كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا

ونعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال الثاني اقول الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وبسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب
او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا
الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وبسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض
الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وهذا
الاستدلال انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلفا ذلك
لم يصح الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام وشرط
ان يكون احدهما من السلب والايجاب دايما اذ لو لم يكن كل منهما دايما لم يحصل الانتاج
ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق العكس
في الشكل الثاني مختلفتين مع انه لا ينتج كما مر فعلم بان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي
الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط
المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال الثالث اقول
الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط

كقولنا بعض ب الحاصل
من هذه الضروب الثلثة او
يستدل بصدق الاصغر صح

الاوسط وبصدق الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا وقولنا بعض ج ب
وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب
وبسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ج ا او بسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا
بعض ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وبسلب الاكبر عن كل
الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الستة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل
هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال
الرابع اقول الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا
كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر
كقولنا بعض ا ج استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل
من الضربين المذكورين او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وبسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استدلالا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر
عن كل الاوسط وبصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج استدلالا
على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب
المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخسيستان
اعني السالبة والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى
سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل قال القواس القياسية المنتجة
ثلثة وعشرون اربعة استثنائية وهي المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او من

ومن وضع التالي او من احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منهما ومن رفع التالي وتسعة
عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة
وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القرائن وبيان اللمية انما جا
النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكورة في الكتب المنطقية وقد بينا بعضه في الايضاح
قال الثالث في مواد الحجج للقوم اقول المراد بمواد الحجج القضايا التي تتألف الحجج
منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت مأخوذة من العقل او نقلية
ان كانت مأخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى
برهانا ودليلا او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية وامارة او تكون
مقدماتها شبيهة باحديهما من مقدمات البرهان والخطابية وتسمى مغالطة هذا تقرير ما في الكتاب
واعلم ان ما ذكره المص غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات
الجدل لا تدرجها في مقدمات الخطابة والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي من مقدمات
الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي
اليقينيات وما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات اذ المشبهة بالمظنونات غير
معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات والا فلا اعتداد بها وقد زعم المص انها
من مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان او ما يشبه مقدمات الجدل اي
المشهورات والقياس المؤلف من الاول يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني قياسا مشاغبيا
وكلاهما مغالطي فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه
المص وايضا اخل بذكر المقدمات التجربية ههنا وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة
كما سيجيء وهو غلط كما ستعرفه واما تحقيق الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها فيستدعي
بسطا

بسطا لا يليق بامثال هذه المختصرات قال والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل للقوم
اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وان كان تصور
طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولا من غير توسط
وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاسناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات
او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة يتصورها الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دائما عند
تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط بتصور
الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا
باطنا كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاسناد
في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا
يجزم بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن
وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود بغداد ومكة وتسمى
هذه القضايا متواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل
الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها
لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالدليل من دون الشهادة وانما قيد بامكان
الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين
بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة
واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما يجزم
بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا والحس هو حس السمع
م
في المتن

او الحس هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة فيجب بحكم العقل
بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان
دائما ولا اكثريا فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كما في ترتب الاسهال على شرب سقمونيا
وسهر مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا بالتجربيات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس هو
غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل بهذه الترتب
مرة او مرتين لانضمام قرائن الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم بهذا
انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو الحس
او العقل او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات
او بواسطة وشرطها حاضرة في الذهن وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط
غائب عنه وذلك بيان في المبادي وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحس
والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج العقل في
الجزم الى تكرر المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو التجربيات اولا وهو الحدسيات وفي هذا
الحصر نظر لا يخفى على الذكي **قال** واما الظنيات للقوم **اقول** واما الظنيات
فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص
بناء على الظن الحاصل بان يكون من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات
اعترف بها جمهور الناس اما بمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل حسن
والظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية ومراعاة
الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات

مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوهما بخلاف الاوليات **قال** واما مقدمات المغالطة
للقوم **اقول** واما مقدمات المغالطة فقضايا يحكم الوهم فيها في امر غير محسوس قياسا
على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم
او حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية
وتكاد تشاكل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع عرفتها لعدت من الاوليات وانما عرف
كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف
عن الموتى مع انه يوافق في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه
فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وقد تستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا
تذكر لترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم
في تنفير النفس عن العسل انها مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة اذ ليس من شرط
التخييل الكذب واكثر ما تستعمل المخيلات فانما تستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه
انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات
الطيبة **قال** والثانية ما صح نقله للقوم **اقول** والثانية وهي الحجة النقلية دليل صح نقله
اي نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عم لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزات على وفق دعواهم وذلك يدل عقلا على صدقهم
كما سياتي في بحث النبوات والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا بان
يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطؤهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا
لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية
اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب

عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك
اذ لو كانت مشتركة لجاز ان يكون المراد المنقول عنه غير ما فهمنا وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو
كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوع الاصل وعلمنا عدم الاضمار لانه جاز ان يكون
المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد
بالخطاب بعض الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه يحتمل ان يكون
مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا
عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر
الاية على استقراره على العرش حيث ما فسره ابن عباس رض والمعارض العقلي الذي هو
الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل
على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل لزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لصدق النقل
الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لصدق الفرع يستلزم تكذيب الاصل تكذيب الفرع
ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة **قال الفصل الرابع** في احكام النظر

اقول لما فرغ من قوانين النظريات دل الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر
الصحيح وهو المستجمع للشرايط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد
للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات
دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم
لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان
او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود
اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم
وهو

وهو عدم الانسان وايضا من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم
سببا فعلم من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني
من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني **قال**
احتجت السمنية بوجوه **اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل
عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كساير الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا
فاحتاج الى نظر اخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان
نظريا يحتاج الى نظر اخر لزم التسلسل الثاني المطالب بالنظر ان كان معلوما فالطلب كونه لامتناع
تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل
للناظر فكيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى
على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة
تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى وان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا فاذا
لم يحصل المقدمتان معا في الزمن ولم ينتج المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا الى وقت
قال واجيب عن الاول **اقول** اجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري
على معنى انه من حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى
البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه والتحقيق ان المراد هنا ان كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين
اياهما فنختار انه ضروري قوله لو كان كذلك لما بان للناظر خلافه قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان
الحاصل ضروريا وان كان الحاصل فنختار انه نظري قوله يلزم التسلسل قلنا لا نم انما يلزم
لو كان لزومه عن المقدمتين نظريا وهو مم وخلاصته ان الضروري له معنيان احدهما حصوله

من غير روية علي وجه لا يظهر ظانه والثاني حصوله بعد شي علي وجه يجب لزومه له وح يختار كونه
ضروريا لا بالمعنى الاول بل المعنى الثاني وهو وجوب لزومه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح
ممنوع بل يجب انما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا علي جميع الشرائط المذكورة
ولا نزاع فيه **واجيب** عن الوجه الثاني بان طرفي المط بالنظر معلومان اما بذاتيهما او
بعارض من عوارضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب
او بالسلب والمط تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميزه عن غيره بواسطة تصور طرفي المعلومين
وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المط يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون
تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه وانما
خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر
واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم
بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم
يستدعي تقدم تصورهما ضرورة **قال** واحتج المهندسون بوجهين للثاني **اقول** احتج
المهندسون علي ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف
علي التصور لما عرفت وذات الله تع غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره ان شاء الله تعالى
في الكتاب الكلام في الالهيات فلا يكون ذاته تعالى محكوما عليها بشي من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات
تصديقا يوجب اسنادا مما الي ذاته تعالى وهو المط الثاني ان اقرب الامور الي الانسان هو يعلم هويته التي
يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الانسان وانت تري في مباحث النفس اختلافات كثيرة
في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اي ا هي جسم او جسماني ام مفارق
كما ستقف عليها اذا وصلت اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الي عقولنا او

واو اهما فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان يحيط به الادراك
والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات وهو المط **قال** واجيب عن الاول للنفي **اقول**
واجيب عن الوجه الاول بان التصديق متوقف علي تصور الطرفين باعتبار ما لا علي تصورهما
بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلوم باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات
شيا **واجيب** عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي دليل علي عسر تحصيل العلم من النظر
في الالهي ولا شك ان ادراك الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك
تخالفت في الالهي الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهي الا الافراد الاذ
والراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادني شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع
وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر **قال** فروع الاول ان النظر للفو **اقول**
هذا فروع علي ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض
النتيجة من مبدائها باتفاق الحكما والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض علي الذهن من الواجب تعالى
عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول لافعال الله تعالى
المتكررة انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكما اي يمتنع ان لا يفيض المبدا
المفارق النتيجة علي الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة
النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شي وجود شي اخر كحركة اليد وحركة المفتاح
بان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون الفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة اليد من الانسان
انه حصل بالمباشرة والفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شي كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة
اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الي النظر وباسناد النظر الي الله
والحكما يقولون باسناد النتيجة الي العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الي الله تعالى

بواسطة العقول العشرة والمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاءً لا ابتداءً
ويتبين فساد قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً كما سيجيء فيكون النتيجة ايضا مستندة
الى الله تعالى ابتداءً لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول
المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الآن يقول وليس على الله تعالى واجبا حتى
يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى منكرا بل غير واجب فيكون عاديا قال الثالث
للغير اقول الكلام الفروع هو ان الاشبه بالحق هو قول شيخ الحكماء انه لابد في النظر الصحيح بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين لان التفطن للجهة التي صار
النظر الصحيح لاجلها موديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية
لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاذهان
في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر امر لابد منه في حصول
العلم بالنتيجة بالضرورة واما ان العلم بالمقدمتين واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه
نظر وللاحتمال الحصر والاشبه ولم يقل الحق قال الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم
الجهل للغير اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اي الذي لا يكون مستجمعا للشرائط
المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة
في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون
النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم
قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا
على المادة اي يكون مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ
المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا يستلزم قال الثاني انه كاف في

١٥

معرفة الله تعالى للغير اقول البحث الثاني من مباحث النظرية ان النظر الصحيح كاف في معرفة
الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان
العقل لا يستقل في ادراك الحقائق الالهية بل لابد من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعارف
والمعاد والارشاد الى وجود الاله لدفع الشبهة وهو يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله
الكامل مستقلا بادراك الاشياء من غير معلم وهو نسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار
ويدل على ان النظر كاف فيما ذكرناه من المثال في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل
متى حصل في عقله ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية و
حصل ان كل ما هو شانه محتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم
ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما سيأتي عليك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب
الوجود سواء كان هناك معلم اولا وفيه نظر لجواز ان لا تحصل هذه المقدمات مع شرائطها
المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم ومع يجب وجوده واحتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه
بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البرهانيات
وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها
فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك فلهذا لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر
واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر والعسر مسلم
ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يسهل تعليم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق
واسهل ولا نزاع في هذا انما النزاع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على
الامتناع ضرورة قال الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى للغير اقول

البحث الثالث في وجوب النظر واجب في معرفته تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الايات الآمرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب
كما بين في موضعه وقد نظر واما المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا
بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا يلزم التكليف بالمحال وهو لا يحصل الا
ثم فالنظر واجب في انما قيدنا الواجب بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيد
بوجود النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا
للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل
على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي في الكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو الشرع
وعلى امتناع المعرفة بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلها ممنوع اما الاول فلجواز ان تحصل
بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسمعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية
الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا واذا كان هذا الدليل مبنيا
على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على الدليل ايضا بان قوله وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض ان
يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب
على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين الآية يدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع قيل لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء عليهم السلام لان
النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان للمكلف ان لا ينظر في المعجزة
ما لم

ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب
عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء عليهم السلام وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم
لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار
دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى
لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك
ايضا يفضي افحام الانبياء عليهم السلام **قال** الكتاب الاول في الممكنات **اقول**
لما فرغ من تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود وهو علم الكلام
وقد بينا ما هيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث عن الالهيات
لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات ولهذا ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على البحث
عن ماهيات الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي الامور المشتركة اما بين جميع الموجودات
كالوجود والوحدة والماهية على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية
مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على راي الحكيم واما بين
اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة
اليها كالوجوب والامكان والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها **قال**
الفصل الاول في تقسيم المعلومات **اقول** المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق
في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا
اي من الاشاعرة من ثلث القسمة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين بانه قسم القسم الاول اي المتحقق
في الخارج الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق
غيره فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره

او الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول
اي الصفات المميزة كقابضية للبصر المميزة للسواد عن البياض وحدّ والحال بانه صفة غير
موجودة ولا معدومة في نفسها قايمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة
احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قايمة
بموجود احتراز عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال
مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح
للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال الكل المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون فائدة
متقررة في الخارج فهي الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي وان كان له كون
في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا والثابت
عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى المعدوم والموجود والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض
افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما فقالوا الكاين اي ماله الكون
في الخارج ان استقل بالكاينية اي لا يكون كاينيته تبعا لكاينية امر آخر فهو الحال كالصفات
قال الحكماء للعلم اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان
كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة
ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم ويصح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم
خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن
فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع
اي محل يتقوم بما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قال في تفسير الموضوع

الموضوع محل يتقوم بما حل فيه ليخرج عنه الهيولى فان الهيولى محل للصورة وليست متقومة بها
قال والمتكلمون قسموه للعلم اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا
اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا
بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي الى ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض
والى ما يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ثم المتكلمون استحالوا
وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشاركه الباري تعالى في هذا النعت
وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم في الباري تعالى التركيب منهما وهو محال
ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض السلبية
لا يوجب التركيب اما في العوارض مطلقا فان البسايط كلها مشتركة في الوجود والحدوث
وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان
في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث للعلم اقول
تصور الوجود بديهي لوجوه الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بالبداهة
بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي ان علمه بكنه ماهيته
بوجوده بديهي فمم وان اراد به ان علمه بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم
بحصول شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني التصديق البديهي للعلم اقول
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان التصديق البديهي
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم
معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم

وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورهما على تصور الوحدة لكون
هذه التصورات الاربع جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا
فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم يثبتون بداهته وان لم يكن بديهيا لم يلزم
لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا
قلنا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم
المطلوب لان حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا
وبداهته غير بديهية بل يحتاج الى دليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل ان هذه التصورات
جزء من هذا التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته
واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم تصور الوجود
بداهته اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما **قال** الثالث الوجود بسيط للزوم **اقول**
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان الوجود بسيط لانه
يمتنع تركبه من الموصوف اي الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو محال ويمتنع تركبه من
الموجود والمعدوم ايضا يمتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع
تركبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد لان المحدود هو المركب ويمتنع البسيط كما عرفت
ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه كما عرفت لكن لا شيء
اعرف من الوجود فلا يرسم بل لان الرسم لا يفيد كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود
ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته
قال الثاني كونه مشتركا للزوم **اقول** مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند

عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون
مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود
وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليه مخالفا لوجود غيره
وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا عدم الجزم بوجوده
اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد
في مخصصه وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما
واجب واما ممكن والممكن اما جوهر او عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل
الاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل انما نجزم باطلاق لفظ
الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي
كما يقال العين اما باصرة واما فوارة ولقائل ان يقول مورد القسمة لو كان مشتركا لفظيا
لكانت القسمة استقرائية لا عقلية وههنا عقلية واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود
وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يكن مفهوم مقابله
وهو الوجود بل يتعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو
ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة وفي
هذا الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل
هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما وهو ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود
والعقل حاكم بصحة هذا الحصر **قال** الثالث في كونه زائدا **اقول** الوجود زائد

الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب
الى ان وجود كل شي سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشي وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا
الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زايد عليها لنا لو لم نقل الوجود زايد على
جميع الماهيات اعني الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهياتها لوجوه الاول انا نتصور
الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجوده الذهني والخارجي حتى يقوم عليهما البرهان
والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية فان قلت ان اردتم بالشك في وجوده
انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين
فمسلم ولكن لا يلزم من هذا المغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها قلت لا شك في
تصور الماهية مع الغفلة عن تصور وجودها الذهني والخارجي اذ حصول الشي في العقل
غير تصور حصوله وفيه نظر فانا لو سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة يلزم الحيثية
حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات
الممكنة هو ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها ليست كذلك اي لا يقبل الوجود
والا يلزم ان يكون الشي قابلا لنفسه ولا العدم والا لكان الشي قابلا للنقيض وهو مح فوجودها
ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشي لنفسه لجواز
ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي
وايضا لا نم استحالة قبول الشي النقيض فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول
والشي لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا
وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان
الماهيات متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك

فالوجود

فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه
واذا ثبت بهذه الوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهية الممكنة ولا جزءا منها والا لكان
اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تلك الماهيات في مفهوم
الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات امورا معدومة واذا كان فصولها امورا موجودة
فيكون لهذه الفصول فصول لانها موجودة لتميزها عن الماهيات وتتسلسل وفيه نظر
لانا نعترض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات
وح لا يلزم شي مما ذكرتم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج
في امتياز تلك الماهيات الى فصول وللقايل ان يقول هذا الجواز مناف للغرض المذكور
واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شي عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على
الماهية لكانت الماهية في نفسها معدومة لقيام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية
المعدومة ح قلنا الوجود ليس قايما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية
من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة قال واما في الواجب فلوجوه للزوم
اقول واما ان الوجود في الواجب زايد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده
لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته لكان الوجود
مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة وانه مح واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا
وهو مح وفيه نظر لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ
التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة فلا يحتاج
الى علة وجودية قلنا في جوابه ان التجرد ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب

لذاته فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد
يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التسلسل بين لوازم
الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل
هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون
وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك
وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب
ووجود الممكن اذ لو منع المساواة يكون بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح لا يخلو من
ان يكون بين الوجودين امر مشترك اولا يكون فان كان لزم التركيب مما به الاختلاف وما به
الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما لانا بينا ان الوجود
بسيط ومشترك بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين
في تمام الحقيقة امتنع تخلف لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكلامهم انما يتم ان لو اقتضاها وفيه نظر يعرف بالتأمل
وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على الاشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها
او جزء من ماهياتها وايا ما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها وانه باطل واذا
كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن وح فالمعروضان
ان تماثلت او تجانست لزم المحالان المذكوران وهو اما تخلف اللوازم على تقدير التماثل
او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن
الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سيأتي وان تباينت كان كل واحد

من الوجودين مخالفا للوجود الآخر بالذات مشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق
الوجود وهو غير المدعى لانا لا نعني بكون وجود الواجب زائدا على ماهيته الا ان في الواجب
شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه ما لزم من هذا الدليل الا ان
للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زائدا على ماهيته
هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية مفهومها
غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لزم من الدليل فاعرف هذا فانه دقيق

قال مبدأ الممكنات اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود
الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان مبدأ الممكنات اعني الواجب لو كان الوجود وحده
من غير اقتران بماهيته فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان
نفس الوجود لشاركه في المبدئية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية
لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات وهو مع
ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ الممكنات
معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود
الواجب مساو لساير الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب مخالف بماهيته لوجودات
الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قولهم لان الوجود مفهوم مشترك فممنوع وان سلم
فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد
ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجود
الممكنات قال قيل التجرد للاول اقول قيل على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون
المبدأ نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه في المبدئية كل وجود قلنا لا نم لا يجوز لم يكن

للشرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وساير الوجودات لما كانت مقترنة لم يكن مؤثرة
لفقدان شرط التاثير وهو التجرد قلنا فح كل وجود يكون سببا للتاثير في الغير الا ان الاثر
تخلف عنه لاجل فقد الشرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد ح وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لا ثابتا ان وجود الواجب مباين لوجودات
الممكنات **قال** الثالث للخصم **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان
وجود الواجب زايد على ماهيته وتقريره ان يقال وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا
وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته
معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولساير الوجودات ولا يلزم من
العلم باللازم العلم بالملزوم **قال** احتج الحكماء للخصم **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده تعالى
عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي
هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج فهو ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب
ان كان سببا مقارنا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم
العلة الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده فينتقل الكلام الى ذلك الوجود
ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير
فيكون ذاته ممكنا وهو بط واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة
اعني ذاته تع ولا يجب تقدم ذاته على ذاته بالوجود فان ماهيات الممكنات علة قابلة لوجودها
مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء
الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر
اذ الفرق ظ بين العلة الموجدة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والقابل للوجود

لابد وان يكون له الوجود بديهة والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لابد وان لا يكون
له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لانم ان المفيد للوجود للشيء لابد وان يكون
له وجود قبل وجود ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد لنفسه
فلا والا لزم كون الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير الوجود
هو وجوده تعالى والمفروض ان العلة الموجدة للوجود هي الماهية فيكون الماهية ح مفيدة
للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور وفيه نظر
فان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس وجودا لغير ماهيته فلا يلزم ذلك ولانم ان اجزاء
الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان علامات اجزاء الماهية تقدمها
على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي **قال** فرع اتصاف الشيء بالوجود للخصم **اقول**
هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا لسوال مقدر وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود
الواجب زايدا على ذاته وسببه صفة قايمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب
الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب
هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قايمة بذلك الشيء فان قيام
الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك
الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك
الشيء فيلزم الدور هذا تفريع على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته اما اذا كان نفس
ماهيته فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا اما تتميم لاحتجاج الحكماء او تزييف لهذا البحث فح
تسميته بالفرع تعسف **قال** الرابع المعدوم للخصم **اقول** لما فرغ من مباحث
الوجود شرع في مباحث العدم فنقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهو اه

قوله المعدوم ليس بشيء لان المعدوم لو كان مساويا للمنفي او اخص منه لصدق المعدوم منفي وكل
منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم
ليس نفيا صرفا والا لما فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو باطل واذا لم يكن
المعدوم نفيا صرفا فكان ثابتا والمعدوم مقول على المنفي اذ التقدير ان المعدوم اعم من المنفي
فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج المنفي ثابت هف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي
تحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم
الممكن فالحصر ممنوع اذ بينه وبين المنفي مباينة وان عنى بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز
ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يبق فرق بين العام والخاص
قلنا لا نم بل يتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم
الممكن سلمنا ان للمعدوم ح ثبوتا بوجه ما اي يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن
فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح بان يكون كبرى في الشكل الاول قال
احتجت المعتزلة اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حالة العدم ثابت بحجتين
فالاولى ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الان دون بعض ككثير من المعدومات
التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى
السماء ولكونه مرادا بعضه كالمشي الى البيت الحبيب دون بعض كالمشي الى بيت الرقيب
متميز اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض الاخر بما يقابلها
وكل متميز ثابت لان كل متميز يثبت له التميز وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج
فكل معدوم ثابت وهو المطلوب الثانية ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي
وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الصفة الوجودية بالمنفي وهو باطل واذا كان الامتناع نفيا
محضا فالامكان لا يكون امرا ثابتا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا
كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب
واجيب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات
ونفس الوجود وتوجيه النقوض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة
في الخارج لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين شريك الاله
واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا
يلزم ان يكون المتخيلات كالانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم لتميز البعض
مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكرتم لكن ثبوتها
فيه محال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر
في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج متحققة
في الخارج لما قضت الوجود والعدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي
للمتوهم الا ترى واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية
التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبين واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل
للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الخامس للذهن اتفق الجمهور على نفي الحال
وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر منا اي من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام
الحرمين في اول امره واحتجوا على ذلك بحجتين الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات
وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود فيزيد وجوده
الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لساير الماهيات وما به المساواة زايد على ما به المخالفة
فللوجود وجود لكونه زايدا عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه مح فيثبت ان الوجود

ليس بموجود ولا معدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بمنافيه وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا
ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال فثبت
القول به والثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه
في السوادية اي في خصوصية السوادية وما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل
ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم
منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما قائما
بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب
السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال كما سنذكره وان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة
او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما
لا يكون موجودا ولا يكون معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم
من عدم قيام احدهما بالاخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالاخر مع ان
لاحدهما افتقارا الى الاخر **قال** والجواب عن الاول للنزوم **اقول** الجواب عن الاحتجاج
الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده
فيلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف سائر الموجودات فلا تسلسل وانت تعلم ان هذا
لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده عين عارض لها ولا على مذهب الحكماء
فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتميز على المذهبين والجواب
عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود الا ان
قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخر القائمة فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء

او تقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او تقول التركيب بين اللونية والسوادية
في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس في الخارج شيء
هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما في الخارج لا يلزم تركيب
الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه **نظر** وهو ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا
لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا
النظر نظر يعرف بالتامل **قال الفصل الثالث في الماهية اقول** اعلم ان لكل شيء في الخارج حقيقة هو بها
هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها لا زما كان او مفارقا ولنضرب لذلك مثالا في الانسانية
ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس نفس
مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها لا في الخارج ولا
في الذهن وكذا القول في سائر المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية
وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت الماهية مع المشخصات
واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي
المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجودة لكونها جزء من
الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر
وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء عن
المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا بشرط لا شيء اي بشرط ان
لا شيء معها من المشخصات واللواحق والمجردة عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ
كل موجود في الخارج متشخص وانه ان كون تلك المجردة في العقل عن اللواحق لان كونه في العقل

ايضا اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم
مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما
وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت مع التشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف
التشخصات فهو المجرد فكانت الماهية المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الاخر
بفصل وهو الاخذ مع التشخصات والاخذ مع حذفها وبما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية
معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود موجود وانما قلنا
ذلك لانه يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفنى بفساد
المخلوطات لانا الفاسد هو الانية المحسوسة وانما ظهر ضعف زعم افلاطون لان احد المتباينين
لا يكون جزءا من المباين الاخر **قال** الثالثة اقسامها **اقول** البحث الثالث في اقسام الماهية فنقول
الماهية اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة
اما مركبة خارجية اي طبيعية عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها متميزا عن
وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب عن البدن والروح فان وجود الروح متميز عن وجود
البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث المركب عن الخطوط الثلثة فان وجود
كل خط متميز عن وجود الخط الاخر وفي هذا المثال نظر او مركبة عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج
بل في العقل وتندرج في الجواهر كالمفارقات مثل العقول اذ جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك
لانه لا بد لها من فصول تتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصولها في العقل
وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميزة بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية
ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر وهذا الامتياز في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية

فيه مغايرة لقابضية البصر لا انهما محسوستان كان الاحساس بالسواد احساسا بالمحسوسين
وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا
باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذلك باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان
لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول
لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فالتركيب لا يكون في السواد بل
في قابل وفاعل اذ لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز
بعضها عن بعض وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا نطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما
ان تكون متداخلة ان كان بينها عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع
او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة في الوحدة
او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية
محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها اي لا يدخل
العدم في مفهوماتها وهي اما حقيقية اي لا يكون من الامور النسبية كما سبق مثاله في العشرة
المركبة من الوحدات او تكون اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة القرب
وكل منهما اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء
الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي بين الاخشاب المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما
ان تكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالجزء الاول فانه وضع لا ينقسم ولا يكون
مبدأ لغيره ولا يكون له مبدأ **قال** فروع **اقول** هذه فروع لمباحث انقسام الماهية
الفرع الاول هو الماهية البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة
لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج الى السبب

هو الامكان على ما سبق منه و الامكان اضافة تعرض للشيء بالقياس الى غيره و يستدعي الشيئين والبسايط
ليس فيها شيئان و الا لكانت مركبات فلا يعرض الامكان للبسايط قلنا الامكان اعتبار
عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها و ذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني للماهية
المركبة المركب لم قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون احد اجزائه قايما بنفسه و قام الباقي
من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان القايم بنفسه والبياض
القايم به لكونه لا فيه وان قام المركب من اللونية وقابضية البصر القايمتين بالجسم الاسود
اذ قام بذلك الغير بعض المركب و قام البعض الاخر بالبعض القايم بالغير كالحركة السريعة فان
الحركة قايمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قايمة بالحركة فان قلت المركب القايم بنفسه
يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن و النفس الناطقة فلا يجب
ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فانه كل مركب لا بد من جزء
يوجب الارتباط بين ساير الاجزاء كالجزء الصوري و هو قايم ببقية الاجزاء اذ هذا الارتباط
بينهما اعني تعلق التعبير قايم بها قال الثالث للقوم اقول هذا هو الفرع الثالث
للماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس و الا فاما ان يكون
الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا
فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة
في الخارج لوجوب افتقار بعض الاجزاء المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل
علة لوجود الجنس وهو المط قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اي العلة
الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم
من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان
الجنس

بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كسواد المركب مع

الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعني
العلة التامة فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس علة للاخر قوله يستغني كل منهما عن الاخر
قلنا لا نم ذلك اذ لا يستلزم عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء
مطلقا اي استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كالغاذي النباتية
القايمة بالجسم النباتي لان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الاخر
قال الثالث في التعين اقول لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث عن
الامور اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تابى الشركة
اي يجوز حملها على كثيرين في الشخص يابى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالتشخص مغاير
للماهية فاذن في الشخص امر زايد على الماهية وهو التشخص والتعين و يستدل على وجود
التشخص والتعين بامرين اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص
جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود
ضرورة و هذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم وجود
وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما للتعين لانه اذ لو لم يكن
عدما للتعين لم يكن عدما للا تعين العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت
والتقدير بخلافه واذا كان التعين عدما للتعين لم يكن فيكون احد التعينين ثبوتيا
لان ذلك التعين الذي هو عدم ان كان ثبوتيا فظ وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا
لان عدم العدم ثبوت واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر اذ حقيقة
التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى و للقايل ان يمنع تماثل التعينات

اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية
لان الضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كانضمام العالم
الدروع الذي نظم لذاته وقت كذا في يوم كذا فان كلا منهما مشترك وفيه نظر آخر لانا لا نم
ان اللاتعين امر عدمي ولئن سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع
واللاامتناع وايضا لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثابت ولقايل ان يقول ذلك الامر
الثابت ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم المعدوم ورفعه ثبوت
وان كان امرا موجودا فكذلك ليكون متعينا ليكون موصوفا بالتعين والشيء لا يكون
موصوفا بعدمه قال وانكره المتكلمون للزوم اقول انكر المتكلمون كون التعين
امرا ثبوتيا زايدا على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو زاد على الماهية لشارك
افراد التعين في التعين لان لكل ماهية مشتركة بين افراده مقولة عليها وتمايز
تلك الافراد بعضها عن البعض بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول
ولزم التسلسل واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة
على الجوهر والعرض لذلك وان التعينات متخالفة ومتمايزة بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة
الى تعينات لتوقفا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية فاختصاص هذا
التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز الحصة عن غيرها من
الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص ترجيحا
بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بهذه الحصة لان غير المتعين
غير متميز فلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس
بعين ما ذكرتم لكن التفصيل حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص
الحصة

الحصة بهذا التعين يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث
ان التعين لو كان موجودا زايدا على الماهية فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود
الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم ووجود الماهية قبل لحوق هذا
التعين بها اما ان يقتضي تعينا آخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا
آخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المط واجيب بان الوجود انما يلحق
الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المط وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق
التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع قال فروع اقول هذا فرع على كون
التعين امرا وجوديا زايدا فان الحكماء قالوا الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع تلك
الماهية في شخصها اذ لو تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الآخر
فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل
لامتناع التخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم يكن الماهية مقتضية
للتشخص لذاتها فتعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنفها من
الفصل والوصل والوضع والكم والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية
بالمباين مح لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى الاختصاص
تعين تشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل وبالحال التعين مح ايضا لان الحال
متاخر عن المحل والعلة متقدمة فيتعلل بمحل التعين وهو المواد واعراضها المكتنفة
بها كما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المواد قيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية
معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل بجهاتها لم يتعدد لزم
بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص والا اي وان تعلل بتشخص

مواد لها وعوارضها فللمواد مواد لزم تسلسل المواد والكل محال فلا بد من تعليل تشخص افراد الماهية

الى ارادة الفاعل المختار كما سيجيء فانه تعالى يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها

قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث للكون اقول الفصل الرابع

في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث الاول في ان هذه الامور

اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول فلانهما

لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب

ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان والا فيكون نسبة وجود الوجوب الى ماهيته

بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب وح يكون الوجوب ممكنا والامكان

واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب

الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو مح فتبين ان نسبة وجود الوجوب

الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وح ينتقل الكلام

الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان الى ماهيته

فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن

الوجوب اعني استحقاقية الشيء الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي

هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان

بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب

لان ما لا يقتضي الوجود اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن

لانه سابق على الايجاد لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد

سابق على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا

امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب

ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف مح لان ثبوت الصفة للموصوف

فرع الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه

والمراد بالامكان ان كان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل هو

قوة للماهية وان كان المراد به الجهة فهو ليس بمحوج الى السبب وليس بسابق على الايجاد

لكونه متأخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية قال قيل اقول قيل على الدليلين

على سبيل المعارضة بان الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا

على المعدومات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا نقيض

ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب

ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع

والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل هو من الاعتبارات العقلية قال واما القدم

اقول واما القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لكان قدم

القدم وحدث الحدوث او الحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القديم حادثا

لاتصافه بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ح ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث

واتصاف الحدوث بالقدم ح وكلاهما مح واذا قدم القدم وحدث الحدوث لزم التسلسل

قال الثاني اقول البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول ان الوجوب

لذاته ينافي الوجوب لغيره اذ الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الواجب

لذاته واجبا لغيره لوجب ان يرتفع بارتفاع الغير وح فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب

لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب

لذاته بناء في التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب
لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته
فالواجب لذاته ممكن وانه باطل الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو فرض كونه
ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زايدا على الذات
لاحتاج الى الذات الذي هو غيره لكونه خارجا عن الذات قايما به والمحتاج الى
الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ايضا ممكنا لذاته كما عرفت
ومما قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود
فيتاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة فيزيد على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك
الشيء وجزءا له المتقدم عليه بناء على الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته نسبة بناء على كونه امرا
ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية كما سيجيء الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب
بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وسنذكر عدم
اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى **قال** فالواجب لذاته
اقول هذا يمكن ان يكون اشارة الى جواب سوال مقدر وتقديره ان يقال الوجوب لذاته
جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لكون صفات الواجب تعالى كلها واجبة والا لامكن
زوالها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب
لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتي انما هو للذات وحدها دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يمكن
زوالها نظرا الى الذات **قال** الثالث في **اقول** البحث الثالث في احكام الامكان
وهي اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان

فان قيل هو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيف واحد في الخارج او كيفيات متعددة
فان كان له كيف واحد كالسكون فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان
كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن والحد معتبر انقطع الحركة
وهو وجد شيء منها في آن كان له حالة في ان يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده
وان لم يوجد كل منها الا في آن والحد يلزم تتالي الآنات وانه محال او تشوق الاشتداد
اما ان يكون من نوع الاضعف ولا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعف
باقيا عند وجود الاشد اولا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين
وان لم يبق بل حدث الاشد فرد اخر من نوع الضعيف فيكون النوع متوالية
بالتشكيك على اقوله وانه محال واذا لم يكن الاشد من نوع الضعيف فيلزم الانواع
لا شك انها آنية فاما ان يكون بين تلك الآنات زمان اولا فان لم يكن يلزم تتالي
الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فيرد بان
ان لا حركة في الكيف تشوق هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لو فرض
في حقهما مع ورود منعها فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون
له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او ايون متعددة فان كان
له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون
الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة اولا يكون في كل منها
الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات او تشوق الايون المتعددة آنية
فاما ان يكون بين الآنات زمان اولا يكون ولا مخلص عن الشبهة الا
بان يقال الجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا
بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستمر استمرارا بحسب تعدد حدود المسافة وحدود
المسافة بالغرض فلا يكون تعدد الايون الا بحسب الغرض فكذلك نقول
المتحرك كيفه واحد ولا نسلم انه لا يكون له حركة ح وانما يلزم ذلك لو كانت
تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا
انها لا تستمر عينها في كل آن نفرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات
لا يكون الا بالفرض
حاشية

لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح
لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل مثل ساير
البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
لكن اذا عرضنا على العقل لم نجده في قوة ساير البديهيات وتحقق التفاوت يدل على تطرق
الاحتمال اليه قلنا الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو للالف والعادة بهذه البديهيات والاستيناس معها دونه
وذلك لا يقدح في بداهتها قال قيل الحاجة للاثر اقول قيل على الدليل المذكور ان
الحاجة الى المؤثر ليست ماهيتها ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن اذ
يقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة فيكون لها مؤثر وننقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل
وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الذي نسب الحاجة
اليه لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر
متقدم على وجود الاثر اعني وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها ممتنع لامتناع
تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية
فلا يكون لها علة اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية
لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة
الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فيستدعي مؤثرا له مؤثرية
اخرى وننقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل
بواسطتها من المؤثر وجود الممكن ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود
ايجاد للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه

يستلزم حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى
مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر **قال** واجيب
اقول اجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجة وذات المؤثر مؤثرا
اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم
ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا
ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان
لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا
لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول الشكر
اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشيء
لا يكون مؤثرا لان عند الشيخ اي الحكيم لا فرق بين قولنا ليس شيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته
ومؤثريته عدمية فبطل ما ذكرتم في يكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكر وعن الشك الثالث
ان المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان وجود المؤثر تحصل وجود الاثر
وح سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر منه او امرا
لا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور فذلك ليس التاثير لغة
واصطلاحا واجيب ايضا عن الشكوك الثلثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء
او بان شيئا ما يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بداهة الشيء
لا يكفي بل لا بد منه وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن
والعدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر فيكون المؤثر مؤثرا

مؤثرا فيه بما سبق من التفسير وهو ان علة الشيء عبارة عما يستلزمه وعدم علة الوجود لا
ولصعوبة هذا الاشكال اي الشك الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث
ح لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود
فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة
والتاثير متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب فلا يكون علة للحاجة
ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثيرها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة **قال** الثاني
اقول الحكم الثاني من احكام الامكان وهو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني
الوجود او العدم اولى به لذاته بحيث يبلغ تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لا انتهى الى حد
حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر على الطرف المرجوح فاما ان يطرؤ الطرف المرجوح
لسبب فيفتقر الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية
كافية او يطرء لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف الاولى به واجبا
والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف **قال** الثالث **اقول** الحكم الثالث من احكام الامكان
هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد
ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة
مح فما كان التخلف يكون ايضا محالا لان امكان المحال محال وذلك الشيء الذي تعين صدور الممكن عن مؤثره
يسمى الوجوب السابق واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل
العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول
ايضا فالوجوبان انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة واللاحق
بالنظر الى تقرر وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذاته الممكن **قال**

الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري
والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولا احتياج في امكانه الى سبب قيل تاثير المؤثر اما في
حاصل وهو مح او متجدد فالحاجة له دون الكل قلنا المراد التاثير دوام الاثر بدوام مؤثره اقول
الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الامكان
الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج
باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينتقل
عنه فينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا
او ممتنعا مح وايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى
سبب يوجب حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لذلك الشيء ما لم يكن
ممكنا امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه مح بديهة قيل
الممكن حال البقاء مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر فتاثير المؤثر ان كان في امر حاصل
له يلزم تحصيل الحاصل وهو مح او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون الباقي
فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتاثير دوام الاثر بدوام مؤثره وح لا يلزم تحصيل
الحاصل ولا خلاف المفروض قال الرابع في القدم وهو ينافي تاثير المختار لانه مسبوق بالقصد
المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود مح والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد
قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفي ما سوى ذات الله وصفاته
والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة للاول اربعة
وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة
للاربع مميزة للذات اقول البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تاثير الفاعل المختار في

الموصوف به اعني القديم لان تاثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد
الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود مح واذا كان مقارنا لعدم
الاثر فيكون تاثير الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما
لان القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى
الصانع لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا
على عدم جواز استناده الى الموجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القديم عما سوى ذات
الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة الاول اربعة وهي الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية والالوهية وهي الخامسة حالة اثبتها ابو هاشم هي علة للاحوال الاربع مميزة
لذاته تعالى عن غيره فح يلزم ان يكون القديم امورا كثيرة ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال
فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة
واعلم ان المصنف فسر القدم لانه سيفسر الحدوث او يعلم تفسيره من تفسير الحدوث
قال الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة الى
الغير ويسمى حدوثا ذاتيا قالت الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما
الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة واما الثاني فلان
عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان
واجيب عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية
اليوم على الغد اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود شيء مسبوقا
بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد فسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره

القدم الى الفاعل المختار وجواز استناده صح

وسمي حدوثا ذاتيا وللتقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنى الحدوث احدهما حصول
الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق عليه وذلك الحصول والثاني عدم احتياج
الشيء في وجوده الى غيره وقالت الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي
تقدم مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيوليا او موضوعا وتقدم مدة اعني الزمان اما
الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود الحادث موجود قبل الحدوث والا يلزم
الانقلاب عن الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان
محل غير هذا المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم بان الحادث
مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده وهذه القبلية
ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع
وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان
فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الاول على ان الحادث
مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب
عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة
فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون لغيره كقبلية اليوم على الغد فانها ليست
بالعلية والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون
له زمان **قال** الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما
الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة
مغايرة للموجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا

وكذا الكثرة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكانت
عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين هذا خلف والوحدة
وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو
وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات
اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية **اقول**
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث الاول في بيان حقيقة
الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وبعبارة
ثم انها لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات
والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر اذ يوجب ذلك ان يكون الكثرة المجتمعة
من المختلفات وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للموجود ومغايرة للماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان اي ماهية ومن حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون
الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للموجود والماهية بعين هذا الدليل
وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود هو ان جهة الكثرة هي جهة
الوجود فممنوع وان اراد به ان الكلي الطبيعي للكثير موجود فمسلم لكن لا نم كذب قولنا الكثير
من حيث هو كثير بواحد والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في التعريف ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم
الكثرة لامتناع ان يكون عدما صرفا او عدما لامر لكن واذا كان الوحدة عبارة عن
عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة
والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة

وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه **نظر** لانه لا يلزم
ذلك لجواز ان لا يكون كل واحد من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى فعورض هذا الدليل
الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت
في الخارج لكانت مشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة
بخصوصيات فخصوصية كل واحدة منها تكون زائدة على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات
هي وحدات لتلك الوحدات وللوحدات وحدات اخرى وينتقل الكلام الى وحدات الوحدات فيلزم التسلسل
ولقائل ان يقول ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما نقول وجود الوجود نفس الوجود فلا
يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج **قال** فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احديهما عدم
الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيالا للكثرة وهو امر عرض
لهما **اقول** هذا فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة
فوجب ان نحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء التقابل والحق تاخير هذا عن بيان
اقسام التقابل اذا عرفت هذا فنقول الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احديهما
عدم الاخرى ولا امتنع الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة
لوجوب ذلك فيهما ولا ضدا للاخرى ولا مضايفها لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم
احد الضدين واحد المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا واذ ليس
بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام
التقابل في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احديهما مقابلا للاخرى لكون الوحدة مكيالا
للكثرة اذ الكثرة انما تعد بالواحد وكون الوحدة مكيالا للكثرة اضافة عرضت الوحدة فا

فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما **قال**
الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصوره عن الحمل على الكثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع
فهو واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كان جزءا منها
فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل
القسمة اصلا فان لم يكن مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان فاما ان يكون ذا وضع وهو النقطة
او لا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع
وقيل الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية او متلازم طرفاهما بحيث
يلزم من حركة احدهما حركة الاخر **اقول** البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد اي المقول
عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان فالواحد الا الذي يا تعالى عليها الوحدة
وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد
كثيرا وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولا
على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته
وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق
في جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة في ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في
جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كانت جهة الوحدة
خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان
الذي هو موضوع لهما وفيه **نظر** اذ الواحد بالعرض لا ينحصر بالقسمين المذكورين لان الواحد

بالتعلق كنسبة النفس الى البدن وكنسبة الملك الى المدينة المتحدين في التدبير واقسام
الواحد بالعرض ولم يتعرض المصنف له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا وان لم يكن
له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة كهذه الوحدة وان كان له مفهوم سوى
عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذات وضع اى قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المعينة
كهذه النقطة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق كالعقل الاول والنفس وان قبل القسمة فاما
ان تشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته كالمقدار
او لا لذاته كالجسم البسيط مثل كرة الهواء والماء وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم والحد
فهو الواحد بالاجتماع كهذا المعجون وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها ولكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما بحيث
يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض **قال** وايضا
للوحدة **اقول** هذا القسمة للواحد بوجه اخر وهو ان يقال الواحد ان حصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام
اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم والصناعي كالبيت الواحد
ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع خشب وذراع
ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحجر الاسود
في السواد يسمى مشابهة وان كان بالمضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان
في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف
البعد بينهما كسطحي كرة فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد اجانب في الاطراف يسمى

الانطباق

يسمى مطابقة **قال** الثالث للوحدة **اقول** البحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين
فرضناهما متغايران وقال مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيئان اذا استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالاخر بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالانسان
والفرس فهما غيران وان لم يكن لذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف
وان استقل ولكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح
قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظ
واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح في تحصل الانسانية الغيرين والصفة والموصوف والكل
والجزء وهو باطل لان صفتي الذاتين المتغايرين كالسواد لجسم والابيضاض لاخر ليستا بغيرين
لان كل واحدة منهما ليست مستقلة بالذات والحقيقة ولا بصفة وموصوف لعدم شرط الصفة
والموصوف وحمل احدهما على الاخر فبطل الحصر وفيه نظر وعلى الاصطلاح الاول بان يكون الغيريين
عبارة عن الشيئين فقط فالغيرين ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو والذين يشتركان
في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان
الجسم فهما متلاقيان والمتلاقيان متباينان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان
والناطق وان كان كل واحد منهما يصدق على كل ما صدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما
على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فالاخر هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان
فان الانسان صادق على بعض ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد
الانسان والاول وان لم يصدق الاخر على جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الاخر
من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا
الابيض صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان

متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد في جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع
واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا
فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما في محلين لا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز
عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد
اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل
انسان يصح في وقت ويمرض في وقت آخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه
لكن في وقتين فان كان متقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان
كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة
الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر فيه كون وجود
الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي كاللحية وعدم اللحية بالنسبة الى الانثى
لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوريان وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد
كاتب وليس زيد بكاتب وفي دليل حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر اذ يخرج عنه
ما يكون ان عدميين كالعمى واللاعمى قال السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف
اذ الضدية من الامور النسبية فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا المضاف هي
حيثية السواد اي حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد من حيث هو غير
مضاف للبياض قال التقابل من حيث انه تقابل مندرج تحت المضاف لان التقابل
انما يتحقق بين الشيئين فلم يكن المضاف قسما منه كما ذكرتم وانا لا يلزم ان يصير الاخص من

نوع اعم منه قلنا المقابل عبارة عن ذات عرض لها التقابل فهي شيئان احدهما
صدق عليه المقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والثاني نفس التقابل فالمضاف
مندرج تحت ما صدق عليه المقابل اعني الذات وهي من انواع المضاف لصدقه
على الصدق الايجاب والسلب ايضا والذي تحت المضاف انما التقابل نفسه وكلاهما
اعني الذات مع التقابل لا الذات وهي حتى صيرورتها الاخص من الشيء اعم منه قال الفرع
الى قوله مثلين اقول هذه فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان
في محل واحد والا لا تحد بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة
جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يعرض لم يكن
عارضا لاحدهما يكون عارضا للآخر اذ عروضه لاحدهما دون الآخر ليس اولى من العكس واذا
كان كذلك فيكون احدهما عين الآخر فلا يكون المثلان مثلين قال الثاني في المتباينات
اقول الفرع الثاني المقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين
والمضايفين انما يقابل الآخر لاجل ان وجود الآخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل
البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد
اعني السلب والايجاب والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعتا
يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما
عدم الآخر لم يكن بينهما تقابل كما في سائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم
والملكة لظهور استلزام احدهما عدم الآخر قال الثالث لما فيه وعدم استحالة
لها اقول الفرع الثالث الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان بشرايط مذكورة في الكتب
المنطقية اما المضافان فانه يكذبان بسبب خلو المحل عنهما كما في الحيوانات المتولدة فلا ابوة

لما انه ابـ او ابن والضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض
ويكذبان ايضا بسبب اتصاف المحل بالواسطة سواء عبّر عن الوسط باسم محصل كالفاتر للحار
عن كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبّر عنه باسم بل يعبّر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اي الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن
جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى
ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد
فلا يقال له ايضا انه بصير او اعمى **قال** الرابع الى قوله لبياض الثلج **اقول** الفرع الرابع المتضايفان
متلازمان طردا وعكسا اي يكون كل منهما مستلزما للآخر ورفع كل منهما لرفع الآخر
والضدان قد يلزمان المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان
على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة
من الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليسا بمتعاقبين لان المشهور انه لا بد وان يتوسط
بين الحركتين صاعدة وهابطة سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج
قال الاستقراء الى قوله شيء واحد **اقول** الفرع الخامس ان الاستقراء دل على ان الضدين
لا يكونان نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران
داخلان تحت جنس واحد هو اللون وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما
شيء واحد وفيه نظر فان الحركة من الوسط والسكون امران متباينان يضادهما
شيء واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف الآن **قال الفصل السادس** الى قوله والغاية
اقول الفصل السادس في العلة والمعلول وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام
العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا

جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون
الشيء به بالقوة وهو المادة وتسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها
قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل
وهو الداعي والغاية اذ الغاية هو الذي الزم الفاعل ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يتصور
فائدة وجود السرير لم يوجده وفي الحصر نظر **قال** الثاني الى قوله مع بسيطها **اقول**
البحث الثاني تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة
عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل
مستقلة وانما قلنا ان تعرض اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد
منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغني بهذه العلة عن العلة الثانية وكذلك يجب
صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا
عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
كالتضاد فان مضادة السواد البياض تماثل مضادة البياض السواد مع انهما معلولتان لذات
السواد والبياض وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قد يتعدد آثاره اي يجوز ان يصدر عنه آثار
مختلفة كالآثار الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات كالنفس
الناطقة فانها تصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او
تعددت المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل
وان لم يتعدد الآلات ولا المواد فمنع تعدد آثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن
البسيط امران لمصدريته هذا غير مصدريته ذاك اي مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم

كون مصدرا للاخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في
ذات البسيط لزم التركيب وهو ممتنع لاستحالة تركب البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين
عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات الملزومات فيرجع ويعود الكلام في ان
مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل
وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل
الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما سيجيء فلا يرد عليه التقسيم المذكور وعورض بتمسك الحكماء
بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم
مع بساطتها والاول غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء وانما قال قبول
الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل
ذكره واجاب الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل مركبة من المادة والصورة
فلا يرد النقض **قال** الثالث الى قوله كاليبوسة للنار **اقول** البحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر وشرط التأثير وهو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثير
المؤثر لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تأثير النار فيما
تماسه يتوقف عليها **قال** الرابع الى قوله قد سبق **اقول** البحث الرابع في ان الشيء
الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى
المقبول بالامكان والفاعل من حيث انه فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المفعول بالوجوب
فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا احدهما مصدرا للاخر بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد **قلنا** اي الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد
الا ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد

الواحد قابلا وفاعلا اذ اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما
وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ عدم استلزام الشيء امرا باعتبار
لا ينافي استلزامه باعتبار اخر وانما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار
واحد وللحل ما ذكرنا فيقال نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب
الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول في ان البسيط لا يصدر عنه اثنان قد سبق
قال الباب الثاني الى قوله مفتقرة الى الدليل **اقول** هذا هو الباب الثاني في مباحث
الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي المباحث التي
لا تختص بنوع منها وهي خمسة الاول في تعداد اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض
في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا
والمقادير ويسمى كما متصلا وقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجيء مثاله
في الفصل الثاني لهذا الباب حيث نبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة
لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية
واعلم ان المص قد غفل عن قيد يجب ان يزاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة
لذاته وهو قولنا ولا اللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منه وثالثها الاين
وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى وانما لم يذكر
مثال الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان
ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو
الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه اي يكون

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

بسبب نسبة بين الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذات والانحراف والقرب والبعد بالقياس

الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء وقولنا بسبب نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض

احتراز عن الهيئة التي لا تحصل بسبب هذه النسبة كساير الاعراض وقولنا الى الامور

الخارجة ليتميز الانتصاب مثلا عن الانتكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة

العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس

الى البنوة وبالعكس وقولنا بالقياس الى نسبة اخرى يخرج لساير الاعراض وسابعها

الملك ويقال له الجدة وهي هيئة الشيء الحاصلة بسبب شيء يحيط به وينتقل بانتقاله

كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب شيء اخر وهو العمامة و

القميص فان كليهما محيطان مشتملان بالمتعمم والمتقمص ومنتقل بانتقاله فقولنا بسبب

ما يحيط به احتراز عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان هيئة الصورتين لا يقال

لها الملك في هذا الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع

ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام

منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون

اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقال لما حصل ما قطع شيئا وانقطعت حركته

كالقاطع ارتفعت حركة هذا القطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره

وحصوله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقال الا على الشيء الاخذ في التاثير في غيره والتاثر

عن غيره وهذا الكلام لا وجه له لا بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح الا باعتبار وهو

دلالة الفعل على التجدد دون المصدر وانما قال المصنف المشهور انحصار الاعراض

في المقولات التسع لان انحصار الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند

ارباب الصناعة ولان من المذاهب الغير المشهورة ان المقولات منحصرة في الثلثة الكم والكيف والاضافة

قال الحكماء الشارح اعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وانت تعلم انه انما يلزم

خروجها عنها اذا فسر الكيف بما ذكرنا اما اذا فسر بما ذكره المصنف لم يلزم خروجها عنها كما ذكرنا

وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات

او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات لان عرضية

هذه المقولات مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا

لها والذاتي للشيء لا يثبت له بالبرهان قال الشارح الثاني قوله باعتبار التمييز اقول البحث الثالث

من المباحث المذكورة بين جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال

على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض يحتاج الى علة

بناء على ان التشخص امر ثبوتي زايد فتشخص افراد ما ليس لنفس ماهياتها والا لكان من لوازم

تلك الماهيات والا يلزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل نوع من تلك

الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهيات لكن انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص

ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها لان حلول تلك العوارض

فيها يتوقف على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيها العوارض فيما يتوقف

على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم يتشخص فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم

الدور واذا ابطل هذه الاقسام علم ان تشخص تلك الافراد لمحلها فلا ينتقل تلك الافراد

عن تلك المحال اذ لو فارقت المحال بطلت عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض موجودة

ولقايل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة

المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح

قلنا ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة وان سلّم
توقف حلول تلك العوارض على تعينها الجوازلن يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض
فلا تشخص الحلول قوله بخلاف الجسم اشارة الى جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال ما
ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد الجسم ليس
بماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا لانحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها
الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها المتوقف لها فلا ينتقل افراد
الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب انه الامر في العرض
بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية
فاحتياجه الى المحتوى ليس في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل باعتبار الحيز
قال الثالث المتولد دون الجسم اقول البحث الثالث من المباحث المشتركة
بين قيام العرض بالعرض منع المتكلمون من قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام الشيء بالشيء
هو حصوله في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض
وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع في التحيز
عرضا لكن المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك
ضعيف اذ لا نسلم ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها
مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا
لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم
ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل آخر هو الجوهر
كاللون فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السطح في الحيز والسواد ايضا حاصل في

لكن انتقال افراد الجسم

الاعراض

ما ذكرتم بل معنى القيام

٤٨

الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض
بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض لوقوعه
والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت بهما هو الحركة
دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ ذلك انما يلزم ان
لو كان القيام عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا قال
الرابع الى قوله امتناع بقاء الاعراض اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض
في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب
بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون للعرض
بقاء والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان العرض
لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل
الزوال ممكنا لوجوده في الخارج فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا
ولا يزول لمؤثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل اي يكون سبب زوال العرض طريان
الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلق
عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري يلزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي لزوال شرط فان شرط
العرض هو الجوهر وبعوضا الكلام اليه بان نقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا العدمي الا ان عدمه
حتى يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه
ايضا لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه
ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجواهر لا الى نهاية فيلزم التسلسل
وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على السؤال الاول من الترديد بدل اقتصاره على لزوم الدور وعدم

عبارة

نحرضه للزوم التسلسل ولا بزول لفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى يعدمه لان الفاعل بالاختيار
لابد له من اثر يوجده والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لذلك الاثر المعدوم ماذا وقد فرضناه معدوما
ممنوع لم نعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء العرض وهو
المط واجيب بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قايم بذات الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز
قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني
بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد
انقضاء ازمنة كثيرة وهذا كما قلتم ان العرض جايز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع
الوجود في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك بان نقول فزوال العرض مح لانه لا يزول
لذاته ولا لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم
او يجاب بان عدم العرض يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا
يكون طريانه للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا يطرء على المحل او بان عدم العرض يقتضيه
انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض بالجوهر ممنوع بل
ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان العرض عندنا قسمان منهما ما يجوز بقاؤه
كالالوان والطعوم ومنهما ما لا يجوز فيها ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال
شرطه ولا نم ان شرط الجوهر لو كان هو العرض لزم الدور لجواز ان يكون الذي هو شرط الجوهر
غير العرض الذي هو مشروطه او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار قوله لابد له
من اثر يوجده قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام
وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي زيفناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال

قال البحث الخامس في ... الفاعل المختار اقول البحث الخامس من المباحث المشتركة
بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل
عين الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان
والتالي باطل بديهة فالمقدم مثله وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في
الحلول في الحالي غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد
قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد ولكن اجتماع العرضين في محل واحد جايز
اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لارتفع الجزم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قايما بالمحلين
والتالي بط والمقدم مثله وفيه نظر اذ القايل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم
انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع العلتين المستقلتين
على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال كما مر في بيان امتناع
الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد مح لما مر في بحث العلل
والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم بعض الاوايل بان الاضافات
المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب تعرض لامرين وتقوم بهما لان المتضايفين لابد لهما من رابطة
تربط احدهما بالاخر فالقايم باحدهما وجب ان يكون عين القايم بالاخر والا كان كل منهما منقطعا
عن الاخر وهو مح فيكون العرض الواحد قايما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير
الاخر مع امتناع الانقطاع فلابد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعني الرابطة التي بها
يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الاخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان قايما باحدهما

دون الاخر لما امتناع الانفكاك كالمجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف اذ انفكاك احدهما عن
الاخر لكن امتنع انفكاك المولفين فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم
ابو هاشم ان التاليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر قائم بهذا
الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين
لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك واجيب عما ذكره
ابو هاشم بان احالة عدم الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين ليست اولى من احالته الى
احتياج احدهما الى الاخر فقط او الى ايصاق الفاعل المختار احدهما بالاخر قال
الفصل الثاني الى قوله ماخوذة مع اضافات اقول الفصل الثاني في مباحث
الكم البحث الاول في اقسام الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما
ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل وهو العدد فانه مركب
من الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او ينقسم الى
اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل فالكم المتصل ان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع
اجزاؤها في الوجود فهو الزمان فان فيه جزءا يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء كالآن
فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل
التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة
فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح
ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي
ويقال له الثخن ايضا اذ الثخن يقال للجسم والثخن حشو ما بين السطوح فهو من الكم
في الثخن ذا حشو بين السطوح ومنه لا يكون الصهاء والثخن ان لا عبرة بنزول ولا عمق

كالماء او ان عبرته نزولا صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع
للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المص والا لكان العرض ايضا عمقا
لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرئ والعرض بالرفع على انه مبتدأ ما بعده خبره ولو
قرئ بالجر على انه عطف على الطول وادخل الواو والحال على ما هو لم يرد عليه هذا النقض
لكن الرواية هو الاول والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول هو الامتداد الاخذ
من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفل حافره والعرض هو البعد
المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الاخذ
من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول
والعرض والعمق اذا فرض اولا كان طولا وان فرض خط اخر معه مقاطع له كان عرضا وان فرض
خطان ثم جاء ثالث مقاطع اياهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير ليست
ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال الثاني الى قوله عدد او زمانا اقول
البحث الثاني الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالاعداد والمقادير
الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون محلا للكم بالذات كالزمان
فانه وان كان كما متصلا كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة
منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة
التي هي كم بالذات ولهذا يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان
من هذا الوجه داخل تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض
له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات

فلو كان لكما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه ممتنع لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر فان الاضافات تعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما للكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما للكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالمعمول والزمان الذي هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك انها متناهية او غير متناهية عددا او زمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب تناهي آثارها او لا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى عدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل قال الثالث المقولة فيلزم القسمة اقول البحث الثالث في بيان عرضية هذه الكميات وفي بعض النسخ في عدمية هذه الكميات والكلام اولى اعني المنفصل والمتصل قارة وغيرها قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب مما لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير اعني الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير اما

اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا زايدا على الجسمية خلافا لهم والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونهما محلا للخط فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض لا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه قيل على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ان لو كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية ولنبين في السطح مثلا ان حلول السطح من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون ذلك الواحد من تلك الاجزاء ذا امتداد دون الجسم وهو بط او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه ممتنع او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المط وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة ليكون متفقا اذ المعترض ايضا قايل بالاجزاء المفروضة قال احتج الى قوله لمنع المقدمات اقول احتج الحكماء على ان المقادير زايدة على الجسمية بحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة ويتبدل عنه بان

تارة كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء الجسمية المعينة بحالها ولا خفاء في ان الامور
المتواردة المتزايلة غير الجسمية الباقية في جميع الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي اي قائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف تارة
اخرى فينقص مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة والنقصان
غير الباقي في الحالتين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان
عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير
المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية الباقية بحالها او جزؤها بل المتغير انما
هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلفة وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على الجسمية
دون المقدار اذ الشكل غير المقدار وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان السطوح والخطوط
من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان تكون من صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا نم ان الجسم التعليمي
يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو ممنوع قال
الرابع للمض اقول البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان
الزمان ان كان موجودا فلو كان قار الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم زمان الطوفان فيلزم
ان يكون الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو باطل ضرورة ولو لم يكن قار الذات يلزم
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ يقتضي ان يكون امس
قبل اليوم والغد بعده حدثا ولا شك في ان القبلية والبعدية امور يلحق
الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل واجيب عن الاحتجاج بان تقدم بعض
الاجزاء على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته اي بنفسه وحقيقته لا بزمان آخر وذلك

وذلك لان حقيقته المتجددة المتصرمة يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء آخر بخلاف ما حقيقته غير عدم الاستقرار فلا يلزم التسلسل قال
والمثبتون للمض اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا
حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في
تلك المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فان ابتدأتا معا وتركتا معا قطعتا المسافة
معا فيثبت ان بين اخذ كل واحدة منهما وتركها امكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة
على ذلك الحد من السرعة مساويا للامكان الآخر وان تاخرت الحركة الثانية عن الحركة الاولى
ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما يقطعه الاولى ضرورة وكذا يقطع الثانية
من المسافة اقل مما يقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا وتركا وكانت الثانية ابطأ من
الاولى فاذا بين اخذ الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان
قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطء معين وبين اخذ الحركة الثانية وتركها امكان قطع مسافة
اقل من ذلك الامكان الاول لكن بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزءا من الامكان
الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة
والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المسافة لان
البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك يشتركان في هذا الامكان ويتفاوتان في المسافة
كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت فهذا الامكان غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة
كما سيجيء فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المط قال الثاني الى قوله وكذا القبلية
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر
ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب

وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون نابو عنا وجود الاب وعدم الابن
وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة
على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية اذا امر ثابت ثبوتي فتكون عارضة لامر موجود وذلك
هو الزمان وهو المطلوب اجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكورة في الوجه
الاول التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج كما مر وايضا
وايضا لانه اذا امكان قطع المسافة الاقل جزء من امكان قطع المسافة الاكثر يلزم ما
ذكرتم فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود معروضها في الخارج فلا يتم مطلوبكم
قال ثم اختلفوا في القول المحوج الى المادة اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال
بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض
عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لما مر فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده
ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما
لزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك
لا يلزم انه لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط لجميع
الاجسام كما ان الزمان محيط لجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر لان
الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم لجميع الاجسام معناها كونه حاويا لجميع الاجسام
والزمان بهذا المعنى غير محيط لجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في الشكل
الثاني من موجبتين فانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير

غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته ومنع هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل
الثاني من موجبتين بان الحركة يوصف بالسرعة والبطوء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان
لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان
هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك
بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة و
المفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا
لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن
الزمان منقسم ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات
لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود لما مر فيكون اجزاؤه انما يوجد على سبيل التجدد والتصرم
وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فالزمان
مادة فلا يكون تلك المادة هي المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل
لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان
في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان في الزمان قد يختلفان
في المتحرك وليس تلك المادة ايضا شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب
ان يكون قارا فيكون الزمان مقدارا لهيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك
الحركة التي مقدارها الزمان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع عند المحيط او المركز والزمان
لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيلزم عند عدم الزمان وجود الزمان
وانه محال وتكون تلك المستديرة اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر به سائر الحركات بسبب هذه
الحركة التي هي اسرع الحركات وهو الحركة اليومية اذ معنى قولنا زمان دور التشبيه بالتقريب

ان مقدار هذه الحركة ثمانية وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان مقدرا به
سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا للحركة اليومية بالذات ومقدارا
لسائر الحركات بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا
بالذات ثم يقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان هذه الحجة
الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم ومبنية على انه يقبل المساواة وينتفي
الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية
وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان منفصلا وعلى ان يكون
الزمان متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محلا اما لاجل عرضية الزمان او لاجل
المحوج الى المادة كما اومأنا اليه في ذلك تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي هي مدار
الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر
لبيانه فقد مر فساده وبالجملة يعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث
عميقة وقد تركناها لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان لا نتجاوز حله قال
الخامس في الكم اقول البحث الخامس في المكان ان المكان موجود وجودي لان بديهة العقل تشهد بان
المتحرك ينتقل من مكان الى مكان لو قلنا لم يكن هذه الاماكن موجودة لاستحال انتقال
المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان انكر وجود المكان
لا يجوز الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا الا المكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب
اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف
ذلك اذ لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو السطح
وفيه نظر فان القائل بكون المكان جزء الجسم لم يقل ان المكان هو هيولى الجسم او

صورته فقابل بان المكان ينتقل بانتقال المتمكن فلا يمنع الالزام ذلك عليه والمكان عبارة عن
السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند
ارسطو هو افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث
لو لم ينفذ فيه لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو
المكان وفيه نظر فان الشيخ حكى عن افلاطون في الفصل الثامن سابعة الهيات الشفاء انه ليس
يجوز ان يكون بعدا قابلا للزيادة وهذا ينافي ما ذكره المصنف وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شاني
ولكن غير موجود في الخارج بل هو مفروض في نظر المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على
مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي قال الاول للفرق اقول
دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو رأينا او الخلاء
كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سنذكرها فتعين الاول الوجه الاول من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان
امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين المدينتين
بعضه يزيد وينقص اعظم من الذي بين جدار في صحن فكيف المعدوم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو
مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل
البعدين واتحادهما لتساويهما في الحجم والماهية وجميع اللوازم وح يلزم ارتفاع الاثنينية و
ذلك غير جائز اذ تجويز تداخل البعدين وطولها محال يفضي الى تجويز تداخل الثلثة والاربعة
وهلم جرا في حيز واحد فيفضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال
قال الثاني للفرق اقول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان
ليس بعدا مجردا موجودا وهو لو تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم

ذاته والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا
الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض
وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول لعارض قال الثالث الخ قوله وبعده الالزام اقول
الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا
هو ان البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز
الى اخر فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا فينتقل الى بعد اخر وذلك البعد ايضا الى بعد اخر
وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة
غير متناهية كان المجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما فرض الان والمكان خارج
عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها
وهو باطل واذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك
فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام التي في
الاجسام من الابعاد المانع عن الحركة وان كان المانع من الحركة شيئا مما يعرض للذات فطبيعة
تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا القسم الاول بعينه
ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد قال
الثاني الخ اقول الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج
سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فرضنا وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا في ساعة
مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا يكون زمان الحركة مع العائق
اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة في ملاء اخر قوامه يكون عشر قوام الملاء
الاول اي يكون ارق من ملاء الاول عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه تكون نسبة رقة

رقة هذا الملاء الى الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان
العائق كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي العائق اعني الحركة في الملاء الاخير كزمان
عديم العائق اعني الحركة في الخلاء هف قال الثالث الخ اقول الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدميا اي بعدا موهوما
كما هو مذهب المتكلمين او بعدا متشابها موجودا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون فيه
اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء ولم يكن حصول
الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض الاخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ نسبة قوة
الجسم الى جميع اجزاء الخلاء وافرادها على السوية واذا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى
من الحصول في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيصه بالسكون في جانب
منه دون جانب لغو لكونه تخصيصا بلا مخصص وهو محال ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل
والحركة من احد الحيزين الى الاخر هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الاخر وذلك يستدعي
اولوية والاولوية مهنا محال فعلم انه لو ثبت الخلاء امتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل
فالمقدم مثله قال واجيب عن الاول الخ اقول واجيب عن الوجه الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحتملها الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار
الفرض على معنى انه لو كان بين المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي
بين الصفحتين وذلك لا ينافي الامور العدمية وهذا جواب عن الشق الاول من هذا الدليل
واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا
يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين واتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد لا يقتضي
الا رفع الامتياز بينهما وذلك يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يلزم

الى الخ وهذا جواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب

ايضا بان ذات البعد من حيث هي بعد لا يقتضي الغناء عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا يلزم من انه يكون

تجرد البعد لعوارضه ان يكون محتاجا بحسب الذات الى المحل ومستغنيا عنه لعارض فيلزم زوال

ما بالذات بالعرض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء

ليس بعدا وجوديا وايضا اجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك

ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب

امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية

وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا **قال** ومن الكل

اقول اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها يقتضي قدرا

من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب ما في المسافة من العايق فقط وجب ان لا تكون الحركة

في الخلاء في الا زمان لعدم العايق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل اذ ليس يصح ذلك والحال

ان كل شيء وحركة في انما يتقدر على مسافة منقسمة وتكون منقسمة بانقسام المسافة

الى اجزاء تكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم بان الحركة من

حيث هي يقتضي زمانا وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الغرض وهو محفوظ في جميع الاحوال

ويقتضي بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب دقة المعاوق وغلظه فزمان

الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية بهذا القدر من الزمان وعشر ساعات

لان المعاوق في الملاء الرقيق عشر المعاوق في الملاء الاول فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول

وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان الحركة في الملاء الثاني مساويا فلا

يلزم الخ او نقول الحركة ان اقتضت لذاتها قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا فان لم

لم يقتض فالحركة في الخلاء يقع لا في زمان والحركة الواقعة في الملاء الرقيق يقتضي قدرا من الزمان

فلا يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فلا يتم ايضا **قال** وعن الثالث للنقض **اقول**

واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو

لمقدار العالم فحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان

هناك موضع لو خالف وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام اعني بعض اجزاء العالم

في بعض الجوانب دون بعض كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك

البعض من الاجسام وذلك البعض من الجوانب من الملايمة والمنافرة فان الارض بحسب

طبيعتها وثقلها تنافي المحيط ويلايم المركز لما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة

بعض الاجسام يقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام يقتضي عكس

ذلك **قال** وعورض للنقض **اقول** عورض دليل ارسطو على ان المكان هو السطح

بان قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية ولكن

التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح من الجسم الحاوي لكان

للجسم الحاوي مكان ايضا لان لكل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم

اخر ويكون ذلك الجسم الاخر له مكان ايضا وهكذا نقول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من

التسلسل وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف في الماء عند جريان

الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان

عبارة عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها نحو سطح اخر ولو كان

كذلك لكان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح اخر ولو كان

كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال سكون الحجر الواقف في الماء

فهو لا يقال ان كلم بطلان التالي

فانه متحرك باعتبار السيد الم السطوح

ساكن باعتبار نسبته الى [illegible]

عند جريان الماء عليه عبارة عن بقاء نسبته ومباينته مع الساكنات واذا كان كذلك

فمفارقته لسطح وتوجهه كوسطه الى لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات

معلل بسكونه اذ بقاء نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن واذا كان كذلك

فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة

عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه

مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح

المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن

باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب وبالعكس اى كما اذا جعلت الشمعة المكعبة

كرية فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه

مع بقاء المتمكن بحاله فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نم ان

المكان لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته

الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط

واما الثاني فلانا لا نم ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل عنه مع توجه المتحرك نحو

السطح الآخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث

فلانه بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها كرية لمقدارها حال كونها

مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالين ضرورة **قال** والدليل على وجود الخلاء انه لو

اقول الدليل على امكان الخلاء امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها بعد

انطباقها دفعة لحصل الخلاء في الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل

اليه من الاطراف فحال كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا

فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء

الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم كله ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يمكن ان ينتقل الى

مكان خال لان خلاء المفروض بل المكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه

ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان

البقة فيتوقف حركة كل منهما على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او

ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة تدافع جملة العالم

وانه باطل بديهة لا يقال لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل

الى مكان لها ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي

قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فتخلع مقدارا اكبر وتلبس اصغر لانا نقول زوال

مقدار وحصول مقدار لو فرع على وجود الهيولى وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع **قال**

الفصل الثالث في الكيف وهي الرابع **اقول** الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت

تفسيره الاستقرار دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة

بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث

الكيفيات المختصة بالكميات الرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية

وسيجيء امثلتها مفصلة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة وفيه مباحث البحث

الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة تنقسم الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة

كصفرة الذهب سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات

وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه

الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال

والحركات ولا يشكل بالالوان التي ينفعل عنها الحواس بواسطة الضوء اذ هو شرط لوجودها
لا للاحساس بها وفيه نظر او لان الكيفيات المحسوسة تابعة لا نفعال المزاج اما بالشخص
كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة لشخصها للمزاج العسلي ضرورة ان
حلاوة العسل تكونت في مادة تكونت عسلا وانفعلت انفعالا اقتضى الحلاوة لاجل ذلك
وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان
الحرارة التي في النار ليست لشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل التابع لمزاجه حرارة
موافقة لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها
وكذا القول في برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى
الملموسات وهي التي يدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا وبتبعية البسايط
يتكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة
والى المبصرات وهي التي يدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات
وهي التي يدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي التي يدرك
بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي يدرك بحس الشم وهي الروائح
قال ... الى فوا ما يجاورها **اقول** البحث الكثافة بحقيقتو الملموسات الحارة
والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة بنا الى تعريفهما والحرارة تحصل بتفريق
المختلفات وجمع المتماثلات من حيث ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك في انه مركب
من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض
فتصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعد من الاثقل فيلزم تفريق

تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام ينتقل
الى الجنس ثم الطبيعة فينضم كل جزء الى ما يناسبه في النوع بمقتضى طبيعته اذ الجنسية
علة الضم فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارض فلذلك
قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات الا اذا كان الالتحام
بين البسايط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا دون التفريق ان كان
اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا قوي عمل الحرارة فيه لم تقو على
التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب وكلما مال اللطيف
الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار بل حدثت حركة دورية وسيلان كما
في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية
كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة على التليين كالطلق وتفيد تصعيدا
بالكلية اي تفويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر
تركيبا قويا والاشبه بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع
لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب
كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية اذ النباتات تنمو من حرارة الشمس دون النار وعلم
مما ذكرنا مغايرة الحرارة الفائضة عن الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية
حرارة اجزاء النارية في الجسم المركب المتكسر سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة
ودليل الحدوث التجربة لا انقلاب لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر
الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركة الافلاك لان العناصر الثلثة
في وسط الافلاك كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله

لانا نقول ان الافلاك لا تقبل السخونة لما سبق فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن بالمجاور
من العناصر والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا
قال واما البرودة للخ اقول واما البرودة فعدم الحرارة عما من شانه
ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل
العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم
فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ
العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بهم احساسا بالبرودة فيكون البرودة
نفس الجسم لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار فبطل ما ذكرتم قال واما الرطوبة
للخ اقول اما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق لو كانت
الرطوبة عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء
لانا نقول ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف
للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وذلك في الماء اكثر على ان
كثرة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق و
الماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل
وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون
النار ارطب لكونها ارق فيلزم ان يكون اقبل للتشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة
بهذا التفسير غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركة توجد في اجسام متفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا

والاستحالة ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا
من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس عندهم واذا عرفت تفسيري
الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف الرايين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة
لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة قبول الشكل
وسهولة قبول الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول الشكل وعسر الترك
له قال واما الخفة الى قوله الصغر والكبر اقول واما الخفة فهي قوة تحرك محلها
بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة تحرك محلها بواسطتها مدافعة هابطة والخفة
والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم
المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر
ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل
قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس الجسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد
وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس الجسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن
تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم المتحرك
بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى سفل وميلا قسريا وهو مدافعة الرامي اياه
ولذلك كانت الحركة اسرع مما ذكرنا بطبعه الى اسفل وحده او احدهما طبيعي والاخر نفساني
كما في الانسان المنحدر فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقيل عليه الى اسفل ذلك ميل طبيعي
ثم ان الميل النفساني له ايضا يتعين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان قسرنا
مختلفتين

الميل ما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد والمدافعة عنه
استحال اجتماعهما والعلم به ضروري ولا جل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالمو
للمدافعة تختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلف الحجران
في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير
وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم اختلاف حركة الجسم
الكبير والصغير في السرعة والبطوء قال والصلابة للفم اقول والصلابة عبارة عن
ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان تقتضيان ممانعة الغامز وعدمها
فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة
عبارة عن لا استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير
يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة
لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان ح
من مقولة الكيف دون الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع
قال الثالث للفم اقول البحث الثالث في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء
اما الالوان عند الامام فمن اظهر المحسوسات ماهية وانية اي حقيقة ووجودا فلا حاجة
الى التعريف وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركيب
اجزاء شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها دون مزاج بتسخين فلا يكون البياض
لونا حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه

فيه فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا وح فلا الوان حقيقية اصلا واجيب عن هذا
القول بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم نفوذ
الضوء قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوث البياض
والسواد اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد
من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا
وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب حصول البياض في ما ذكرتم وهو ممنوع اذ البياض
يحس به في ما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس
فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلبن
العذراء وهو دواء كلبن الزبيب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه
وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الشفافة مخلوطا بما طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه
القلي مصفى غاية التصفية فان ذلك الماء يجف بعد الابيضاض ويبقى بياضه
وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية والمشهور ان اصل الالوان هو السواد
والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة وحقيقة
الحال غير معلومة فيجب التوقف قال وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط
بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة والكل باطل لان العدم لا يعوق فيتعين الاول
واعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون شرط ابصارها فلا ترى عند عدمه اقول زعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان في الظلمة
فعدم الاحساس بالالوان ح اما لعدمها واما لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني هو

معاوقة الظلمة عن الابصار بطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق
عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ
هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا نرى
الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه **قال** ثم الالوان
قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار
تضادها اختلاطا لا يتميز معه **اقول** هذا فرع على وجود الالوان والالوان
قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالبياض الذي لم يختلط بشيء من اجزاء
السواد وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يضاد
تلك الالوان اختلاطا لا يتميز مع ذلك الاختلاط بعض تلك الاجزاء عن البعض
عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا **قال**
واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة بدليل
انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجيب بمنع الصغرى و
دليلها وعورض بانها لو كانت اجساما تتحرك بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة
واحدة وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر
ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل
هو اللون ومنع بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في الظلمة **اقول**
واما الاضواء فعن بعض التعريف فقيل انها اجسام شفافة منفصلة عن الجسم
المضيء بذاته وتتصل بالجسم المستضيء لانها متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل
انعكاسها عما ينافي المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة و

وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون
الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان نقول لا نسلم ان الاضواء متحركة وبمنع دليل
الصغرى بان نقول لا نسلم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرايناها كذلك
في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها في شيء على
سبيل التوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم
المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء لذاته وايضا عورض هذا القياس بوجهين
الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبعها لكانت متحركة الى جهة واحدة
ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما
فان كانت محسوسة سترت ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع
بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل وقيل الضوء هو اللون
ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء
ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفاء شرطه **قال** ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ثان وهو الحاصل
من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة
القمر ويسمى نورا وما حصل من مقابلة الهواء المتكيف به ظلا وانما لا نحس كما نحس بالجدار المضيء
لضعف لونه والذي يتوقف على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس
والا بريقا كالمرآة **اقول** ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء لذاته لذلك الجسم ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان
ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل

على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض
يصير مضيئا لمقابلة الهواء المضيء لمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر
الذي هو مستضيء بالغير وتسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول القوي ضياء كما نطق
به الكتاب الالهي حيث قال تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء
الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المستضيء بالضوء كما في الهواء الذي على وجه
الارض وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي على وجه الارض مضيئا
لوجب ان نحس بضوئه كما نحس بضوء الجدار المضيء قلت انا لا نحس كما نحس بضوء
الجدار المضيء لضعف لون ضوء الهواء دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي
يترقرق على الاجسام ويستر لونها فكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والنار وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير
يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي
على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي قال والظلمة عدم النور عما من شانه هو
وقيل انها كيفية تمنع الابصار وهو باطل لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة
نارا توقد بقربه وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي
اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور و
الظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار
لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك النار و
التالي باطل فلا تكون الظلمة مانعة عن الابصار ولقائل ان يقول الظلمة كيفية
تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي دون المرئي فالنتيجة

١/٥١

قال الرابع الى قوله الملمس اقول البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي
الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات تعرض للاصوات فتتميز
بعضها عن بعض مثلا في الثقل والخفة تمتاز في المسموع واحترزنا
بالقيد الاخير الذي لم يذكره المص عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا
وغير طيب فان ذلك التميز ليس في المسموع وهو ظاهر ووجب ان يزاد لفظة مثلا
بعد قوله عن بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث
يمتاز عن مرة في الخفة والثقل والحروف تنقسم الى قسم مصوت وهو يسمى
حروف المد واللين وهي مشهورة والى قسم صامت وهو ما عدا حروف المد
واللين واما الصوت فغني عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحاصل بالتداول
بصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون وهذا التموج ايضا انما تحدث بسبب
قرع عنيف وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل
على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج
بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذلك الكلام في التموج والصوت ولما كان الدوران
دليلا ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد
العلم فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور
عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد التموج بدون الصوت لهذا
قال المص المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب
للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء

الحاصل للصوت الى الصماخ والدليل عليه وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت
يميل من جانب الى آخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت
متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت والتالي
باطل بالتجربة فكذا المقدم الثاني لو لم الاحساس بالصوت يتخلف عن حدوث
سبب الصوت كما يرى تخلف الصوت في الفاس على الخشبة فلو لم يتوقف
الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن
ضرب الفاس والتالي باطل فكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف انبوبة
على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على
الوصول لسمع الصوت الصادر من لا يصل الى صماخه ايضا وليس كذلك و
المشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع
ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت يحصل من انصراف هواء
متموج على هيئته وشكله ويكون الانصراف عن جبل او جدار املس بسبب مقاومته
للهواء المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على هيئته قال الخامس الخ اقول
البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا
او معتدلا بين الكثافة واللطافة فيه يعني كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف حرافة
وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة
يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة يفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم

اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني
من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم
والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كتاب القانون في كتب الخلاط
جعل الفاعل للحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه احد قال تلك
التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من الطعوم ولكن التفه قد يطلق
على ما ذكرنا اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس
فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي واسطة
في الاحساس في المذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعقول حسن
الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة
والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة قال السادس الى نوع عن ذي الرائحة اقول
البحث السادس في المشمومات في الروائح فنقول الروائح الموافقة للمزاج
يسمى روائح طيبة كروائح المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج يسمى
روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل لها وقد يقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح
اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس بالروائح
وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس
وصول الهواء المخلط اجزاء لطيفة متحللة عن ذي الرائحة وهو باطل اسمى
في كتب الساكن من الفصل الثاني من الباب الثالث قال واما الغم الخ

أقول وأما القسم الثالث من الكيف أعني الكيفيات النفسانية أي الكيفيات
المختصة بذوات الأنفس وقد ذكر بعض أنواعها وهي الحيوة والصحة والمرض
والإدراك وكيفيات تتوقف عليها الأفعال الاختيارية كالقدرة والإرادة فإن كانت
من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا كالكتابة
فإنها في ابتدائها يكون حالا وإذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه
هذه الكيفيات في مباحث قال الأول في الحيوة للنوع أقول البحث الأول في
الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتنبعث منها سائر القوى الحيوانية والمراد
بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة
الحس وقال آخر هي قوة التغذية واستدل الحكيم أبو علي في كتابه الموسوم
بالقانون على أن قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بأن العضو
المفلوج حي وإلا لوجب أن يعرض له أن يتعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم
أن قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وبأن العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس يغتذي
وإلا لم يكن في ابتداء والنبات مغتذ وليس بحي فعلم أن قوة الحيوة مغايرة لقوة
التغذية وفيه نظر لأن الاغتذاء لا ينافي الذبول كما في المشايخ ومنع استدلال
الشيخ بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز أن تمنع القوة عن الفعل
مانع فعلى هذا يجوز أن يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج و
العضو الذابل مع عدم صدور فعل الإحساس والتغذي عنهما لمانع ومع هذا لا يلزم مما
ذكرتم التغاير بين قوة الحيوة وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل فح
يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقد القوة الحس والتغذية إذ لا يصدر عنهما

الإحساس والتغذي بالفعل لأنا نقول لا نم أن القوة عبارة عما ذكرتم بل القوة عبارة
عما من شأنه التأثير بالفعل وإن سلم أن المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم أن لا يطلق
لفظ القوة على ما من شأنه أن يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك
الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ أيضا بأن القوة الغاذية للنبات مخالفة
بالذات لقوة الغاذية للحيوان والأمور المختلفة بالذات لا يجب أن تكون مشتركة
في الأحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة
شرط لوجود الحيوة وذهب باقي المتكلمين إلى أنها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد
بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الأربع وعند المتكلمين مجموع
جواهر فردة لا يمكن أن يكون الحيوان أقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء
والمعتزلة بأن الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة لكانت قائمة
بمجموع الأجزاء وهو باطل لأن الحيوة لو قامت بمجموع الأجزاء فإن اتحدت الحيوة بأن تكون
صورة واحدة قائمة بالمجموع كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو مح وإن تعددت
الحيوة أي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام
الحيوة بجزء آخر فإذا لم يكن الحيوة مشروطا بالبنية الصالحة وإذا كان مشروطا يلزم
الدور وانه مح أيضا وللمصنف فيه نظر لأنه إن أراد بالمجموع كل واحد واحد فالحصر
مم لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وإن أراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
من قيام الحيوة الواحدة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة
عما من شأنه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية
وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة فالموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت

ليس بعدم واذا لم يكن عدما تكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى من الخلق

ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم **قال** الى قوله ولا رجوح وهم **اقول**

البحث الثاني في الادراكات والادراكات اما ان تكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر

الخمس الظاهرة واما ان تكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة و

والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما

في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق

الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة بين طرفيه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب

والثاني اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي التصديق

الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي تعلق التصديق اليه

نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض بوجه

وهو العلم والثاني اي التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك

وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر هذه التعريفات مخالف

للمشهور **قال** والتصور للشيء **اقول** ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم

هو وجود صورة المعلوم في العالم اي في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني

والدليل الذي يدل على وجود هذه الصورة اعني صورة المعلوم في العقل هو انا

نتصور المعدوم الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره اذ نحكم

عليه بالاحكام الثبوتية وذلك التمييز لا يتحقق الا مع ذلك المعدوم الخارجي اذا

المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في

الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه

بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومستديرا معا

عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء

في الذهن عند تصورها والتالي باطل والا يلزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة

وفيه نظر لانا لا نم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين

ولذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتيهما في الخارج

وان سلم فلا نم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون

متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية **قال** والحق للمصنف **اقول** والحق عند

المصنف ان الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل

في المرآة اعني يكون شبيهة بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا تكون حالة

في المواد ولا يكون متصفه بصفة الموجود الخارجي فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا

انها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول

ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل يقوم به وهو الذهن و

المتصور اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في

تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور بنفسه كما يقولون ان النفس الناطقة

تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصل في العالم مساوية للمعلوم في تمام

الماهية يلزمه حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم اجتماع

المثلين وانه باطل لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حضر

عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم والعاقل بهذا التفسير اعم من الذي حضر

عنده ماهية مغايرة لذاته او حضر عنده ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك

فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول
واحد ح لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بديهة واذا كان محالا فلا بد
من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام
الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وح يتعدد العلم
بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وبهذا التفسير
يشكل تعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل
العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق
بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق الصفة
بالمعلومات تغير ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين الشيء الواحد وبين الاشياء
الكثيرة تعلقات كثيرة **قال** فرعان للاول **اقول** لما بان المسلمات فرعان
على القول بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية اي
الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة
الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست بمحسوسة وتفارقها ايضا في ان
الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل
فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة
صور كثيرة معا وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية تمتنع ان تحل في مادة
هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة
والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقلة وتفارقها ايضا في ان الصورة
الخارجية مندفعة وزايلة لحدوث صورة اقوى منها كما في الكهف والنائم

من زوال الصورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية كلية بخلاف
الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا يقال في ان الصورة
الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل
صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما
لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من
افراد ذلك النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان
الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا نسبتها الى زيد والى عمرو سواء اي اذا
حذف مشخصات كل فرد فالباقي بعد الحذف يكون مساويا لما حصل في ذهننا
من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم
بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه
وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى ان لا يكون كليا وبتقديره كليته بطل
الفرق **قال** والعلم للفرع **اقول** العلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم
بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وهو مبدا تفاصيل تلك الامور كما
استحضر مسئلة قد غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي
مبدا تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي
يتعلق باعتبار [illegible] تلك الامور [illegible] مرتبة منفصلة
في العقل يتميز بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تتصور
فعلا فتفعله واما علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتتعقله **قال**
مسائل للاول **اقول** هذه المسئلة [illegible] لمباحث الادراكات الظاهرة

هذا فنقول للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو
عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا
المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات
والتنبه منها لمشاركات ومباينات وبينها بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل
بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه
في الايضاح المرتبة الثالثة ان يستحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من
استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة
الرابعة ان يستحضر النفس النظريات ويلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل
المستفاد قال الثالث للام اقول البحث الثالث في القدرة والارادة
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع المراد
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر المكروه وقيل القدرة هي مبدأ
الافعال المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على التفسيرين لكونها مؤثرة
على وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدأ للافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من جعل
القوة الفلكية شاعرة وتدركه على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم
ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقول دون التفسير
الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة
على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل
لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة العنصرية خارجة عن القدرة

عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة ولكون صدور ما يصدر منها
على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة اي هو
من الكيفيات الملموسة وتأثير المزاج يكون من جنس تأثيرهما ويتوحد اثر تلك الكيفية
في قابلها والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات الملموسة اي ليست
تأثيرها من جنس تأثير الحرارة والبرودة لان تأثيرها الفعل الارادي او الافعال
الاختيارية المختلفة على اختلاف تفسيرين لها وفيه نظر لانه ان اراد بكون
المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان يكون
تأثيره من جنس تأثيرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع قال والقوة للام اقول
القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او على نهج واحد
كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد تقال القوة لامكان الشيء مجازا اذ
كان المراد بالقوة القسيمة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي
لان القوة موضوعة للامكان الذي مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء من مفهوم
لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو
اريد به الامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف والخلق ملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن تمكن الكتابة فانه يصدر
عنه كتابة الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء على معنى ان القوة العضلية هي على حالها ان انضم اليها
الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد وان انضم اليها الارادة الى الضد
الاخر حصل الضد الاخر بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وهو ظاهر ومنع

مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة لشرائط التاثير

العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع الضدين

والتحقيق ولا اجل ان المراد بالقدرة العلة التامة نعم الملائم لصلوح العلة للضدين ان

القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول

عن علته التامة والتحقيق والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة

كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض

ومن الله تعالى ارادة اكرام المومنين ومودتهم على سبيل التابيد والعزم نوع من الارادة

اذ الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة في الشي

الذي نريد ان نفعله **قال** الرابع للضمير **اقول** البحث الرابع في اللذة والالم تصور الالم

واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين كل منهما وبين

ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان

كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتها فممنوع

وان كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولها لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم

من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث

انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا

التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا واصطلحوا فلا مشاحة فيه وان ارادوا

به ان ما ذكروه حد لها ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع

حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة

هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم

فلا يكون هو هو ومنا ...

١٢٥

الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا

كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب ان الامام زعم ان

تصورهما بديهي والتمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم يناقض

في هذا المقام ويقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت

هذا نقول انما زدنا على ما اورد المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي

الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم

بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات

الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة ولذلك لا يتنافر بعض المرضى وان

كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافر

بل عن ادراكها من حيث هي منافرة كما ان الم المرارة ليس عبارة عن ادراك ذات

المرة بل عن ادراكها من حيث هي مرة ولذلك قد يشتهيه بعض المرضى وما قيل

من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت

عبارة عما ذكر لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان

قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسألة علمية وبالعثور على مال

بغتة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها والتالم بفقدها وفيه

نظر فان هذه الجزئيات على وجه التعيين وان لم يكن مخطرة بالبال لكن

كلياتها وهو حصول الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك ووجدان

المال كذا مخطرة بالبال لكل احد وهو متعذر قطعا فلذلك يلتذ الانسان بحصول

كل كلي منها في ضمن اي فرد منه **قال** الخامس في الصحة والمرض للضمير **اقول**

البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حالة او ملكة تصدر بسببها تلك
الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما الحال
والملكة فقد مر تفسيرهما واما باقي القيود فعليهما ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها
فيما نحن فيه ومن اراد فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة قطب الملة والدين
الشيرازي دام ظله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك
الحالة او الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما
باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب
والخوف والجوع فغنية عن البيان لان كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة
ويدرك التمييز بينه وبين ما عداها كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج
الى بيان وفيه ما عرفته في ان اللذة والالم بديهيا التصور قال واما القسم
الثالث للخ اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة وحدها للكميات
من غير ان يتركب مع غيرها وهي اما ان تكون عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة
كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فانها من خواص
المقادير وهو ظاهر واما ان تكون عارضة للمنفصلات اي للكميات المنفصلة
كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهرة
واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا
الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة
فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان تكون الكيفيات المختصة
بالكميات

بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة
للجسم المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات المذكورة وعن اللون وهو من الكيفيات
المحسوسة قال واما القسم الرابع للخ اقول واما القسم الرابع وهي
الكيفيات الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول
كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين
يسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع في الاعراض للخ اقول
الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في هليتها اي في وجودها انكر هلية هذه الاعراض جمهور
المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض ليست
من الامور الموجودة في الخارج لانه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة
في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لكون حصولها
في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول اخر وننقل الكلام
الى الحصول ذلك الحصول في المحل او يتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول
نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء على ان النسب
من الامور الوجودية بان الاعراض النسبية قد تكون محققة في الخارج ككون السماء
فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار متحققة
ههنا واذا كانت متحققة في الخارج فهذه الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات
العقلية وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون
فوق فيصير فوق والحاصلة بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم

ايضا لان الجسم لا يقاس الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير و يلزم
الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زايدة على
ذات الجسم و هو المطلوب فان قلت لما ثبت ان هذه النسب امور متحققة
في الخارج فاي حاجة الى الاستدلال على انها ليست اعداما قلت لا يلزم
من كون الشيء امرا متحققا في الخارج ان لا يكون عدميا وانما يلزم ذلك ان لو كان
متحققا بالذات لا بالعرض فان اعدام الملكات امور متحققة في الخارج
بالعرض مع كونها اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من طبيعيات الشفاء في عدم الملكة بهذه العبارة ولهذا العدم عدم
بالعرض كان له وجودا بالعرض ويتوقف احتجاج الحكماء بالفناء و المضي
و تقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة
في الخارج يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الخارج والتالي
بط فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على
الامس بانه ماض و فان فالمضي والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس
ماض و فان في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام
لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدميا وفيه نظر فان المضي
والفناء عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم
وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث
تحقق ذلك اليوم ولكن ذلك اليوم كان حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا
ولا فانيا فهما اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما

فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي
لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه بط قال البحث الثاني في الاين اقول
البحث الثاني في الاين سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول
الجوهر اينين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله اينين فصاعدا
في مكانين اي في كل آن يكون في مكان وهي قريب من قولهم الحركة هي حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما
تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم
عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك
اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد
اينين فصاعدا ولا متحركا لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا
السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا فكان السكون
من الكون لا انواعه قال وقالت الحكماء كمال اول لما هو بالقوة اقول وقال
الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة و
بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا امتنع حركته فيكون
حصول الحركة للجسم كمالا له اذ المعنى بالكمال هو خروج ما بالقوة الى الفعل فعلم
بان الحركة كمال ويفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقة
هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير والوصول الى المقصود بخلاف ساير الكمالات

ولا ذبول نقص عليه الشيخ وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء
وتسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فان بها تختلف
نسب اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنها بالتدريج وتسمى حركة
دورية وقد يكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر وتسمى نقلة ولا تكون الحركة
في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من
الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية لنوع وتسمى حصول الجوهر دفعة
كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون ايضا في سائر المقولات كمتى والاضافة والملك
وان يفعل وان ينفعل لانها تابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه وحاصل
ما ذكروا ان ذلك لان متى وجوده للجسم بتوسط الحركة فلو وقع التغير فيه
لكان كذلك التغير متى لو واما الاضافة فلانها تابعة للغير لعدم استقلالها
فان لم تقبل الاشد والانقص لم تقع حركة فيها وان قبلتهما تكون بتبعية متبوعها
والا لاستقر بالاستقلال وكذا الكلام في الباقية لانها من الاحوال النسبية تكون
حكمها في ذلك حكم الاضافة وضعف هذا الكلام غير خاف عليك **قال** ولابد
لكل حركة **اقول** ولابد لكل حركة في ان تتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي تقع فيه الحركة من المقولات كالاين
والكم والكيف والوضع وما له الحركة اي ما لاجله وهو المحصول في المكان الذي
الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول
الامام في الملخص وهذا التفسير غير صحيح لاختلاله بالمتحرك الذي لابد للحركة
منه وايضا لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك

لانا نعرف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد بما له الحركة هو المتحرك
وح يستقيم قلت لو حمل ما له الحركة على المتحرك يلزم الاخلال بما لاجله
الحركة فلا يستقيم فان قلت ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة كما ان الحركة لا بغيره
قلت قد يكونان متخالفين كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية هو
التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض قال وتتشخص الحركة
للفرع اقول وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض
الواحد بمحلين متغايرين ولذلك لم يتعرض المص لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة
ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة
اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان
ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان
لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى كم ومع ذلك يتحرك في آن واحد واذا جاز
ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه الحركة وفيه نظر لان الانتقال والنمو لكونهما
حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصواب ان يقال في زمان واحد ولعله
نسخة المص كانت كذلك الا ان التغيير انما وقع من الناسخ ومتى اتحد ذلك اي الموضوع
والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد
الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك اي لا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة لان
المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده اي لا يلزم من تعدد المحرك
تعدد الحركة لان المحرك لو حرك جسما وقبل انقطاع حركته يوجد محرك آخر كما
لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن ومثال مغناطيس آخر

بجذبه في تلك الحيثية لا تكون بين تعطيل الاول وابتداء الثاني بالتاثير فاصلة كانت
الحركة واحدة مع تعدد المحرك قال وتنوعها للفرع اقول وتنوع الحركة اي
اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود
فان مبدا الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط
والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدا
والمنتهى كما اذا تحرك الجسم الابيض من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة
والى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار لتنوع
المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعه بان يكون لها او مختلفة
بالماهية في تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض
واحد وموضوع واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثر
لها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك
الازمنة المختلفة في موضوع واحد هو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة
للحركة لكونها مقدارا للحركة كما عرفت قال واختلافها للفرع اقول اختلاف
الحركة بالجنس يقتضي ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير لجنس
الاخرى يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة هي حركة في الاين والاستحالة التي
هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات
مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخرى
اعني الاين والكم والكيف قال وتضادها للفرع اقول وتضاد الحركات
ليست لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده لما سبق آنفا

منها ان المختلفات يجوز اشتراكها فى اثر واحد او موضوع واحد وليس ايضا لتضاد
ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات
لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود اى الحركة من البياض الى السواد
والتبيض اى الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان
بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما اعنى
المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكونهما نقطتين متماثلتين لكن عرض
لهما التضاد بحسب العوارض من حيث ان احديهما صارت مبدء والاخرى صارت منتهى
ولقائل ان يقول ان المصنف قال فى اسباب تنوع الحركة ان المبدء والمنتهى
فى الصعود والهبوط مختلفان بالنوع وههنا حكم بانهما نقطتان متماثلتان
عرض لهما التضاد وبينهما تناقض وايضا المركز والمحيط لا يختلفان بحسب
العوارض ايضا لان كل واحد مبدء ومنتهى فان قلت مبدائية احدهما
يضاد مبدائية الاخرى لكون احدهما مبدء للهبوط والاخرى مبدء للصعود
وهما متضادان قلت لو تعلل تضاد مبدائيتهما بتضاد الحركتين لزم الدور
قال وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك اقول
وانقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اى الزمان الذى هو مقدار الحركة
اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان نصف
الحركة الواقعة فى كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام
المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها
بانقسام المسافة وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وينقسم ايضا بانقسام المتحرك
لان

لان الحركة عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة و
فيه نظر واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان
لم يكن اجزاء له بالفعل فظ وان كان فالحركة تعرض للجسم كله اولا وبواسطة
للاجزاء قال ولابد لها من قوة اقول ولابد للحركة من قوة توجبها لان الحركة
امر ممكن لابد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجي اي يكون سببها
امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من سبب خارجي
وان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن
لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات
اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية
في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطوء ليس لتخلل السكنات في البطوء لوجوه
الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم
الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم في الدور الى حركة الفرس
المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركة الفرس الف الف مرة فتكون سكناته
ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فينبغي ان لا نحس بحركات المحسوس في تلك
السكنات لكنا لا نحس بشيء من سكناته فبطل القول بذلك الثاني انه لو جاز
ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات بين اجزاء الكل فجاز ان يرتفع الشمس جزءا و
يسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث
مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل بالضرورة
وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق الخارجي
قال

كالهواء مثلا في الحركة القسرية معاونة الطبيعة وهي معاوق الداخل وفي الحركة
الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية
اي الداخلي والخارجي
قال والمشهور انه لا بد اقول والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان
يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك
للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود
العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حالة الوصول
وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد جزئي ذلك
الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل
الموصل كذلك في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر لامتناع ان يكون
الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن آخر
لامتناع اجتماع الميل عن الشيء مع الميل اليه في آن واحد ويكون بين الآنين زمان لامتناع
والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب ورد هذا
الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين في شيء وبمنع امتناع تتالي الآنات
قال الثالث في الاضافة اقول البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق
المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى موضوع
الاضافة وهو ظاهر عرضنا وعلى العارض والمعروض جميعا وهو المضاف المشهور
ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة والفعل الخارج والذهن كالاب
اي كل واحد منهما ملازمة للاخرى في الوجود واذا عدم احدهما عدم الاخرى كالابوة
والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب انعكاس كل واحد من المضايفين الى الآخر اي يحكم

فان قلت كان الحركة بفعل الوصول مع عدمها في آن الوصول فلم لا يجوز ان يفعل الميل الوصول مع عدمه في آن الوصول لانه علة معدة له لا علة موجبة له
كان الحركة علة معدة للوصول وموجبة قلت الميل الموصل كما هو موجود في حالة الحركة يكون موجودا ايضا في آن الوصول بل الوصول الى كل حد من حدود
المسافة انما يحصل بميل يوجد الوصول في آن الوصول وبالجملة الميل يخالف الحركة بانه يوجد في طرف زمانها اي زمانيا ايضا وهي انما توجد في زمانها
دون طرفيه وحاصل الفرق ان الحركة والميل وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وانما وجب وجوده في طرف
زمانها لان الجسم الساكن في مكان انما يتحرك منه اذا احدث فيه وهو في ذلك المكان ميل يحركه عنه وينقله عنه واذا وجد فيه وهو في مكانه الاول كان
موجودا فيه في اول زمان حركته مستمر الوجود فيه الى آخر زمان الحركة وكان موجودا في آخر زمان الحركة ايضا مع الوصول موجودا له فان قلت انما يلزم
مما ذكرتم ان الميل موجود في اول زمان الحركة وفي زمانها ولا يلزم منه ان يكون موجودا في آخره ايضا كما في الميل الطبيعي لو بقي موجودا في آخر زمان
الحركة لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى موضعه الطبيعي بقي الميل الموصل فيه في حال كونه في مكانه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه عكس ان يجاب عنه بان الحجر اذا
تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا نشك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله
موصلا وبقي ما دام في حيزه والذي زال هو الميل من حيث انه ميل مزيل لا ميل موصل فان قلت يلزم مما ذكرتم ان يكون نصف الكل الحركة الواقعة
على مسافة ما انما يحصل بميل فيكون بينه وبين الوصول الى منتصف تلك المسافة زمان يكون الجسم فيه ساكنا ولا قائل به سواء كانت المسافة منتصفة بالفعل
او بالفرض قلت الحركة المتصلة الواحدة على مسافة واحدة يكون بميل واحد سواء كانت المسافة منتصفة بالفعل او بالفرض والحركة المتصلة الواحدة
بالشخص الممتدة من اول المسافة الى آخرها لم تنقطع في آن وصول المتحرك الى منتصف المسافة ولم يعد الميل عن التحرك فالميل كما يكون علة للوصول
الى المنتصف كذلك يكون هو بعينه علة للتجاوز عن المنتصف بلا ميل ثان يكون سبب التجاوز عن المنتصف فظهر من هذا جواب ما يقال ان الحجر منقوض بالحدود
المفروضة في المسافة بان يقال المتحرك الى كل حد من المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الوسط فان قلت لا نم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض
فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم مع بطلانه الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذكر
الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى حاصل والنقض لازم والا فقد الحدوث بالمفروض لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود
بالفعل فربما يلتزم السكنات في تلك المسافة فان قلت لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يمكن ان يقال لما تحرك الجسم الى الحد فوصوله
الى ذلك الحد في آن ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فعند زوال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون
سكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون منه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون قلت ان ما قررتم السؤال مبناه على امتناع
اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول وانما ذكرتم فطريق آخر في الدلالة وبين الطريقين فرق لازم فان قيل ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية و
القسرية كذلك السكون الذي يقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء لكان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا فليس
كذلك اذ لا قاسر هناك اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون سبب الحركة الحاصلة لا بقال لو وجب
السكون بين كل حركتين مختلفتين لكان الخردلة المرمية الى فوق اذا صادفت في حال سكونها في الهواء عند انتهاء حركتها جبل نازل بالطبع الى اسفل فاخرجت حركته
في زمان سكونها وهو مستبعد لانا نقول ان الجبل النازل في الهواء يحرك الهواء في حال نزوله ويموج له الهواء ويرد الحبة عن الصعود وينتهي زمان سكونها
في الهواء قبل وصول الجبل اليها بكثير وان جوزنا تلاقيهما في زمان صعود الحبة او في طرفه فلا نسلم امتناع سكون الجبل زمانا نزول ميلها المصعد فيما بينهم
ميلها المهبط ودعوى هذا الامتناع مجرد عن البرهان فان قلت انما يلزم مما ذكرتم وجوب تخلل زمان سكون بين كل حركتين متضادتين اذا كانت الحركتان
المتضادتان بميلين متضادين كما اذا كانتا في الاين والوضع والكم واما اذا كان الحركتان المتضادتان ليستا بميلين متضادين كما اذا كانتا في الكيف
كالتسخن والتبرد فلا يلزم ان يكون بينهما زمان سكون قلت وجوب تخلل زمان السكون بالتسخن والانقطاع زمان بين كل استحالتين متضادتين
ظاهر فان الجسم اذا انتهى تسخنه مثلا فانما يبتدي بتبرده اذا انتهى التسخن الحاصلة بالتسخن واستعداده انما يكون في زمان تنتهي فيه المبرد قبل الشروع
في التبرد فبين التبرد والتسخن زمان سكون منهما وان جاز ان يكون هناك استحالة اخرى غيرهما لكن الاستحالة ليست بتوسط الميل حتى يلزم السكون
بين الاستحالتين المتضادتين بسبب عدم الميل واعلم ان منع الحجر بعد ورود منع الاستدلال عليها الجواب عنها منظور فيها من رجوع اما اولا فلانا لا نم
استحالة ان لا يكون بين الآنين زمان قوله والا لزم تتالي الآنات ان اريد به تتالي الآنات في الوهم فلم وان اريد به تتالي الآنات في الخارج
ممنوع وما ذكر في ابطال تتالي الآنات من استلزامه وجود الجزء ان اريد به استلزامه اياه في الخارج ممنوع فان التتالي انما يلزم وجود الجزء في الخارج
ان لو كان الآنان المتتاليان موجودين في الخارج وليس كذلك اذ ليس معنى كون الوصول واللاوصول آنيا ان يكون هناك آنان في الخارج الوصول
واللاوصول فيه اذ الآن انما يكون موجودا حقيقة بانقطاع بعض اجزاء الزمان عن بعض بالفعل وانتهائه وكلاهما محال لما عرفت ان الزمان
متصل واحد لا انتهاء له واما الزمان بحسب الفرض كما يستلزم الالة الفرضية لا الحقيقي بل معنى كون الوصول واللاوصول آنيا ان حصولهما ليس في زمان
لما عرفت والذي لا يكون موجودا في الزمان لا يلزم ان يكون وجوده في آن متحقق في الخارج وان اريد استلزامه اياه في الذهن فبعد تسليمه لا نسلم استحالته
صو

هو

وجود الجزء في الذهن لان المستقبل وهو حاصل في الخارج لا في الذهن واما ما ثانيا فلما ذكرنا الشيخ بان المفارقة والمباينة لما كانتا عبارتين عن حركة
الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدر فيه عن المتحرك الراجع انه مفارق مباين ولا شك انه يصدق عليه انه في كل آن يفرض في زمان
الرجوع انه متحرك مفارق فان اراد ان آن المباينة هو الاول فلا نسلم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن غير آن الوصول لكونه هو
انتهاء الذهاب اذ الوصول انطباق آخر المتحرك على آخر المسافة حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع
وان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون
فصلا مشتركا بين الخطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان اراد وا ان آن المباينة
هو الثاني فلا نسلم ان الزمان المتخلل بين الآن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض
من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع واما ثالثا فلان الحجر اذا تحرك في الهواء الى اسفل وتحرك باليد
في اثناء حركته عليه حتى انزلناه فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة النزول فلا يسكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلوم قطعا
واحتج الامام عليه بان القوة القسرية غالبة في اول الامر على الطبيعة لحصول مقتضى القسرية دون مقتضى الطبيعة ومهما كان القوة القسرية
لا تزال تضعف بمصاكة الهواء المخروق وتشتد بالاجزاء الى حد المعادلة فهناك يجب السكون ثم تضعف القسرية وتستولي الطبيعة فينزل الحجر وفيه
نظر لجواز ان يكون المعادلة في آن ومنع وقوع السكون في الآن قوله وقد منع اجتماع الميلين الى جهتين دفعة واحدة وقد تقرر ذلك في مباحث الخفة
والثقل ح

يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما نقول
الاب اب الابن فكذا نقول الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه
اذا اضيف احدهما الى الاخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف
الاب الى الابن من حيث هو انسان ونقول الاب اب انسان لا تنعكس
فلا يقال الانسان انسان اب ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت
مطلقة ومحصلة في طرف كانت في الطرف الاخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء
الضعف المطلق وبالعكس واذا تحصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية
في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين اما لو حصل موضوع احدى
المضافتين لم يلزم من ذلك تحصيل موضوع الاضافة الاخرى فان الرأسية اضافة
عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الرأس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم
بالشخص المعين الذي له ذلك الرأس **قال** ثم منها ما يتوقف للفوقية **اقول**
هذه اشارة الى تقسيم الاضافة بوجهين احدهما هو ان نقول ثم من الاضافة
ما يتوافق في الطرفين كالتماثل الحاصل في هذا المتماثل وذلك المتماثل والتساوي
الحاصل في هذا المساوي وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو
التماثل والتساوي ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا
معينا ككون الشيء نصفا لشيء آخر وكون الآخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين
هو النصفية وفي الطرف الآخر هو الضعفية وهما مختلفتان وهذا الاختلاف
محدود اي له حد معين او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون
الآخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الآخر هو الناقصية

وبهما مختلفان وبهذا الاختلاف ليس له حد معين اي الزيادة على الشي ليس
منضبطا الحد وكذا النقصان عنه الثالث ان نقول والاتصاف بالاضافة
قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار
عاشقا لمعشوقه وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه
او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف
بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف الاخر كالعالم و
المعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم
وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد
من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شي منهما متصفا بصفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية
لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا قال
وهي يعرض ساير المقولات للنوع اقول والاضافة تعرض جميع المقولات
العشر باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي عرض
له الاضافة كالاحر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والمضاف الذي
عرض له الاضافة كالاقرب المتصل والملك المعروض الاضافة كالاكسى والفعل
المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها كالاشد تقطعا واما الكم
المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالقليل ومتى المعروض للاضافة كالاقدم

والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض المصنف للاضافة في شخصيتها
ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات
اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا اذا كانت الاضافة كذلك والافلا
قال وفي التقدم للنوع اقول تقدم الشي على الشي قد يكون بالزمان على
معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتاخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات
الابن وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد بدون المتاخر
دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها
وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على الماموم اذا جعل المبدا المحراب وقد يكون
بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان المصنف زعم ان المقدم بالعلية
غير المقدم بالذات حيث جعل قسيما له وليس كذلك فان اطلاق المقدم
بالذات على المقدم بالعلية اولى واكثر يشهد له كتب الشيخ الرئيس رضي الله
ولا ليس في ساير المقولات النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض
والله اعلم بالصواب قال الباب الثالث في الجوهر
قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او مركبا
وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس
والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد ومباحثه تنحصر في فصلين اقول
الباب الثالث في الجوهر وقد وقع في صدر الكتاب تغيير فان قلت
لم قال في الباب الثاني الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث في الجوهر بلفظ المفرد

قلت لان الاعراض مقولات تسع فجمع العرض بحسبها والجوهر مقولة
واحدة فافرده قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو
الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر
حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر
المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شانه
ذلك وهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور
ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا
وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة
وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر
في فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه
او مفارقا وهو العقل والنفس قال الاول في مباحث الاجسام للقوم اقول
الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم المختلف في الجسم
عند جمهور المتاخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القايمة وانما قلنا للابعاد الثلثة لان الجسم ولو كان لا يخرج منه كالابعاد
كالكرة المصمتة لكن لا يخرج قبول هذه الابعاد عن امكان فرض الابعاد وانما قيد
الزوايا بالقايمة ليخرج عنه السطح الجوهري كما هو مذهب مثبتي الاجزاء فان السطح
يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون كلها على الزوايا
القايمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا الحد مكان الجنس ليس
جنسية للجوهر لوقوع الخلاف فيها وتسعد بوجنسيته فالقابل للابعاد الموضوع

مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزءا الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا
دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا
آخر ليتميز به عن بقية الجواهر وينتقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن
ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن
هذا التعريف حدا وهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر
لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر
بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء للجواهر
فلا يكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر
ليتميز بها عن ساير الجواهر وينتقل الكلام الى ذلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف
لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فذلك مما لا يشتبه على
اهل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا فح
سقط ما ذكره اكثر المتاخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما يستدعي
فصولا اخر ان لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر
عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق
عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر
جنسا للفصول ايضا اذ المقدر ذلك قالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل
العريض العميق وقد يحتاج الجسم في تحصيله الى ثمانية اجزاء واثنان للعرض واثنان
للطول واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة
في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة

ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره كل طايفة لان كل عاقل يعلم ان
الجسم الممتد وحجم ومتحيز وذاهب في الجهات الى غير ذلك من العبارات وان لم
لم يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة ولا الطول ولا العرض ولا العمق
على تفسير الذي حرره ولا الجوهر الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات
الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة
فيكون هذه التعريفات بالاخفى فيكون باطلة **قال** الثالثة اجزاء الجسم **اقول** البحث
الثالث اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبايع التي
يكون جزو المحسوس مساويا للكل في الحد والاسم كالماء الواحد مركبة من اجزاء صغار
لا ينقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجزنا عن تمييز طرف
عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء
متناهية وتسمى كل مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة
وذهب الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في انفسها كما هي عند الحس وليس
فيها من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات
متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقول ان الاجسام البسيطة
قابلة للانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان تكون حاصلة فيها بالفعل او
بالقوة وكل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فقد حصل
لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربع المذكورة **قال** حجة المتكلمين **اقول**
حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلثة الاولى هو ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو
قابل للقسمة ليس بواحد في نفسه الاول انه لو كان واحدا لقامت به وحدة وانقسمت

وانقسمت الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر
اذ لا نم ان الوحدة صفة وجودية سلمناه لكن لما ذا يلزم انقسامها بانقسام
محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمناه لكن لا يلزم
ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان
متعاقبان على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل
منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزايه بعضها عن البعض بخواص مختلفة
كمقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع
موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون
كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك
المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف
على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه الثالث ان الهوية العين المتصلة
بالقسمة كالماء اذا قسم بقسمين ان كانت حاصلة قبل القسمة فهو المطلوب وهو ان كل
قابل للقسمة ليس بواحد وان لم تكن حاصلة قبل القسمة بل حدث بعد القسمة
لكان القسمة اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك لجاز مثل هذا
التقدير لو شق بعوض بر ابرته سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا
اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في مثل هذا لا يكفي
قال فثبت ان كل جسم الخ **اقول** واذا ثبت ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة
وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه الثلاثة التي بيناها آنفا
ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب

من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان تلك الاجزاء ذات اجزاء لا لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو المطلوب الوجه الاول ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم جزءان فيحصل جسم متناهي المقدار اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت من الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد ضرورة لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار بل غير المقدار واذا كان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم كانت نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم اخر كنسبة احاده الى احاده ضرورة فلو كان جسم متناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الاحاد المتناهية اعني احاد الجسم المؤلف من الاجزاء التي لا تتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد ما لم ينقسم اصلا فلا نسلم من كلامه اولا فلا نسلم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف من الاجزاء التي لا تتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا جزئيته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نسلم ان المؤلف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مؤلفا من الاجزاء التي لا تتناهى فاعرفه فانه دقيق الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة على

على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال اجماعا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى ايضا وانقضاؤه ليس بممتنع لان كل زمان معين ح مؤلف مما لا يتناهى ايضا فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم ان لا تنقسم اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت ذات اجزاء لا يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه قال وايضا النقطة موجودة للوهم اقول الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة بالاتفاق وهي عرض لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم حصل المط وهو جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة مح فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ هي عند كثير من الحكماء

لان الشيء لا يعقل الا باسره علاوة بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت حيث ان عدم
الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستعدة
محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليست جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فسادها بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز ذلك
دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين
امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة لكانت لها
مادة فامتنع حدوثها كما امكن عدمها لذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود
النفس على المادة فلا يعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون امكان فسادها في مادة والا لكان
وجودها متوقفا على عدم الاستعدادات العدمية والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم كما مر وعن
الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث تحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياجها في تعلقها
في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان احد الطائرين يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخر
على الشبكة ح

من الامور الموهومة الخ لا يحقق ايها الخارج وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام محلها
وانما يلزم ذلك ان لو كان تحلل اجزاء الجسم طول الشربان قال وايضا والحركة للدفع ///
اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة
اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود
واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة
اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف
ما فيه الحركة نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة هف واذا
كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو
المدعى نثبت نفي الحاجة في الاجسام ما لا تقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد
بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها بالوهم
وح لا يلزم ان لا تكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة
الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فسلم
ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه اخر
فعلم بان اللازم من الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط
لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي او المستقبل واما الحال فغير موجودة لانها
نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول
لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل قال احتج الحكماء
على نفي الجوهر للفرد اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول
ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيمتنع ان يلاقي بجزء البعض عين ما يلاقي به البعض الاخر اذا فرض عليه

لست الا الماضي والمستقبل والمستقبل لانها لو كانت موجودة لزم وجودها في الحال وهو محال لان الحال ليس بزمان

عليه وذلك يوجب القسمة لانقال ذلك التغاير ليس لذاته لتغاير وجهيه

فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين

ثبت المدعي وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا

يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو محال الثالث انا لو فرضنا

خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزء وتحت الطرف

الاخر جزء اخر هكذا ◦◦◦◦ ◦ وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على التساوي

تحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما تكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني والثالث

في هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء

الثاني والثالث من الخط ضرورة وفيه نظر لانا لا نسلم جواز حركة الجزئين لان القابل

للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزء

قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم التساوي في البطيء والسريع في جزء

وتوقف في جزء اخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء ليس لتخلل السكنات

واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعي وفيه ما عرفته ثمه

الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلية في بعض الاوقات كان مثل ذلك

الجسم الظل ظل نصف ذلك الجسم يكون لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط

وهو المدعي وايضا تبرهن من اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام

الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء

بحيث يكون على احد طرفيه جزء اخر وتحرك الخط الى احد جانبيه وتحرك الجزء الى

الاخر فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضنا

وقد يستدل على الكبرى بان ما يكون قابلا للفناء لو كان قبل الفناء باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق

فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه حتى يمكن عروضهما لشيء فان محل قوة الفساد

هو بعينه موصوف بالفساد ولا من محل البقاء بالفعل موصوف بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع البقاء

مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يثبت له قوة الفساد فلو كانت النفس قابلة

للعدم يكون فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون

جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولي والصورة فلا يكون النفس بسيطة مجردة بل يكون حركة مادية فان قلت ان كثيرا من الاعراض والصور البسائط

قابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها قلت المحل قوة الفساد الموصوف فانها وموادها ومحل قوة بقائها النفس بمعنى

ان الموصوف بالبقاء بالفعل هو ذات تلك الصور والاعراض وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون

خارجا لان الخارج اما ملاق او مباين والثاني باطل لما نذكر في جواب اعتراض الامام على دليل الحكماء والملاقي لها اذا لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل

قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها

قلت ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان تنعدم منها شيء فان الهيولى من شانها ان تنعدم منها الصورة كما ان من شانها ان يحدث فيها

الصورة وتبقى وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمعا معه فان صح قبول الشيء العدم او الفساد وليس ان ذلك الشيء يتحقق

وكان فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل

الا في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم وقد يقرر الدليل بوجه اخر وهو ان يقال قد ثبت ان النفس الناطقة محل للصور العقلية غير

حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فسدها لا حاجة

للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس

ان كان علة تامة لها لزم قدمها العدم وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس

وان كانت مجردة الا انها متعلقة فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت واعلم ان الامام قد اعترض على

دليل الحكماء بان قال لا نم ان النفس لو قبلت الفساد وكانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب

لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو

البدن اجيب بان امكان حدوث النفس وفساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشيء

مستعد الحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمه قائما بالحجر او

غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود شيء في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال لان المركبات كلما ازدادت استعدادها

وتصاعدت الى مرتبة معينة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصور النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة

تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان

النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها فبالضرورة يستعد

البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية وترتبط بالبدن ارتباطا

تدبيريا ومعنى هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك

الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من حيث انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة

المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان

امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا سيما كان امكان حدوث النفس قائما به لا تنقلب فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا

جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة

النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجيب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده لحصول جميع عللها

بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين
الجزئين المتباينين وهما الجزآن المتماسان من الاجزاء الموجودة بالفعل
في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين وهما الجزآن الوهميان لجزء واحد من
الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتباينين فعلم بان القسمة الوهمية متداعية الى جواز
القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين الفريقين تناقض صريح
لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء تخالفه بالماهية فلا يلزم ما ذكرتموه لبنا كلامكم على اتحاد الاجزاء
في الماهية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة
عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها
عن بعض فلا يثبت الهيولي وفيه نظر لان تلك الاجزاء ح يكون قابلة للانفصال
بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عايق خارجي وذلك يكفينا كما في الفلك
قال المص وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال
الاتصال هو حقيقة الجسم والانفصال تعدده وهما عرضان متعاقبان على الجسم
والقابل لهما الجسم لا الهيولي فلا يلزم مطلوبكم قال فرع قالوا الصورة اقول
هذا الكلام الذي نقرره فرع على وجود الهيولي والصورة وهي يشتمل على اربعة
فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا ينفك عن المادة لوجهين
الاول ان الصورة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه له
شكل ضرورة فالصورة ح لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل
ليس

ليس نفس الصورة الجسمية العامة ولا شيء من لوازمها والا لتساوي جزء الصورة
كلها في التناهي والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب
ايضا ليس الفاعل اي المفارق فلو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة
بالانفعال من قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي
الهيولي مع ما فيها من الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل
فعلم بان الصورة لا تتجرد عن الهيولي الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية
ابدا بناء على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية
لما عرفت من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل
القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر تقريره في المقدمات فالصورة له مادة
ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولي ايضا لا ينفك عن الصورة والدليل
عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولي لو تجردت عن الصورة ويكون ذات
وضع اي يكون قابلة للاشارة الحسية بانها هنا او هناك فان انقسمت في
جميع الجهات وان لم ينقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا وهو النقطة
او ينقسم ولكن لا في جميع الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او
في جهتين كان سطحا لكن الهيولي ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا جسم تعليمي
لكون الهيولي جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا
كذلك فعلم بان الهيولي لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت
الهيولي عن الصورة وكانت غير ذات وضع كان نسبة الهيولي الى جميع الاوضاع
على السوية فاذا لحقت الصورة يصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون جسم غير ذات وضع

مع امكان حصول وضع غيره فيترجح احد الجايز بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه
نظر لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة
لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها تخالف لساير
الهيوليات بالنوع فالبرهان لا يتناولها الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة لان هذا
الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فيكون الهيولى مقتضية للقوة و
الفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما مر ان الواحد لا يكون مصدرا
لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة وهي قوة قبول الصورة وما يقتضي
هذه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وينقل الكلام اليها ويتسلسل
وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى لاحتياج الصورة في التناهي والتشكل
اليها ولا الهيولى عن الصورة لاحتياج الهيولى في ان تكون بالفعل الى الصورة ثم
فلكل منهما الى الاخر افتقار وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتقريره ان نقول
الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون
الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى
المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة محال
الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى
نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبادي للاثار المختلفة اذ لو جاز ان
تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات

من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل
والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه المختلفة لا يمكن ان تستند الى
الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون
مبادي للاثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق
لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن ان تكون مبادي
لهذه الاثار المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم ان الامر اقول واعلم
ان بناء هذه الكلمات في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احديهما عن الاخرى
على نفي الفاعل المختار والحق بعدوته كما بينا عليك وحينئذ يجوز ان يوجد صورة مجردة
عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة وان تختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة
النوعية فلا يتم ما ذكروه ومع نفي الفاعل المختار فايضا لا يتم اذ للمعترض ان يجوز
انفعال الصورة بنفسها من غير اقترانها بالهيولى بان نقول لم لا يجوز ان يكون الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده قوله لو كان كذلك لاستقلت الصورة
بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الذين
على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل للفصل هو الهيولى هذا المنع بعد
تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول
القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان نقول لا نم ان كل ما قبل القسمة
الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض على
الوجه الثاني من الوجهين الذين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز اقتضاء المادة
المجردة عن الصورة فيها معينا وحيزا كذلك لا لمطلق الصورة ... وتوجيهه ... نقول لا نم ...

وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما
يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى
بشرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على
الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون
الواحد مبدأ لكثير وتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة
والفعل على تقدير ان تتجرد عن الصورة وتكون موجودة قابلة للصورة وما ذكر
لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مبدأ لكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه
في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست تأثيرا حتى تكون
الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد مبدأ لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الخارج ووجود المادة بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون
الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فايض من العقول
على اختلاف الرأيين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في
الصورة النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة
نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصورة ايضا مستندة
الى صورة اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم ان يكون ما يجعلونه
الموجب للاختلاف في الصورة النوعية من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف
المواد الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وتوجيهه
هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصورة النوعية هو الاستعداد
ان ...

السابقة في العنصريات واختلاف الهيولى بالماهية في الفلكيات فيقول
المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض
والهيئات وهذا اعتراض على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء
عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعي بسطا من الكلام تركناها لئلا يطول

قال في اقسام **اقول** البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام
اما بسائط ان لم تكن مركبة من اجسام مختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات
ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلث والبسائط يكون كرية الشكل بحسب الطبع
اذ لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية
وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
في القابل الواحد لا يقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها اما ان تكون متحركة بالارادة او لا وان
كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات
افلاك وكواكب لانها ان كانت مستنيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية
التسعة الثابتة بالارصاد تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان
اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام وقد يدل على وجوده وجوه الاول ان
الاجسام متناهية لما سنذكره في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية
الاجسام ليس دونه جسم وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكره من بعد ان سنذكر
وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري **قال**
الثاني الجهة متعلق الاشارة **اقول** هذا هو الوجه الثاني الوجه الدالة

علی وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي
انه لما كانت ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات ست اثنان طرفا
الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق
والتحت الفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
والاربعة الاخيرة متبدلة بالعرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تتبدل
الجميع بخلاف الاوليين فان القايم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي
رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتهما فلا بد من محدد كري يتحدد الفوق
بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان الجهة
متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالوصول اليه فيكون موجودة
غير مجردة لان المعدوم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم
والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب
الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف لا الذي بعده فما فرضناه نصف الجهة
يكون نفس الجهة هف وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فلذلك
ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا الذي بعده وان كانت حركته الى الجهة

الجهات

فالجهة ما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا
الجهة مجموعهما هف وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو
الحركة في الجهة ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم لانه موجود
جسمانية ولا بد لها من معين ومحدد ومحدد الجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد
للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منهما
دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد يحصل عنده واما غاية البعد عن كل منهما
فلا تتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يحدد الجهتين الحقيقيتين وان احاط بعض
تلك الاجسام بالبعض والجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم
المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه ويحدد الجهتين معا والمحدد للجهة
بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه لان كل
مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال اي انتقال اجزائه الى احيازها الطبيعية و
الانحلال انما يتاتى بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائز
لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى الجهة وح يكون الجهة متحددة قبله
فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا
لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الا
جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدها غاية البعد عن الآخر فيتحدد غاية
البعد ايضا وايضا لا نم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي لو كان كريا
اذ لو لم يكن كريا لا يكون المحيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله
فالمحاط حشو فيه لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة **قال** في الارصاد للام

اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو
ان الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة
اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى المغرب بحيث تتم دورة بيوم
وليلة بالتقريب وعلى انها تتحرك بحركات اخر غير حركة اليومية مخالفة
للحركة اليومية في الجهة ومتفاوتة في السرعة والبطوء والمناطق واذا كان كذلك
فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا
الدليل يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك
بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم **قال** واما الثمان الباقية فلانه **اقول**
واما الثمان الباقية من الافلاك فيدل على وجودها حركات الكواكب فان حركات
الكواكب الثابتة مخالفة لحركة السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة
مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية متحركات لامتناع استناد الحركتين المختلفتين
الى جسم بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات بان لا تتحرك الافلاك بل تتحرك
الكواكب فيها كتحرك السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة
المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة بالضرورة
ولقائل ان نقول لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك في عدم جواز الحركة المستقيمة
لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة الخرق على
جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق تام ينفصل من ثخن فلكه جسم
شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب وتلك النطاق تتحرك بنفسه
فيحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب على تلك النطاق

البحث الثاني

وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات
مخالف للاصول والفرق بينها وبين المتمم ظ **قال** فرعان للاول **اقول**
هذان فرعان على وجود الافلاك الفرع الاول ان الافلاك باسرها
شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار
عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا لما نرى ثبات الكواكب
فكذا المقدم وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة
مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن
والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا
والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون
الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة لكانت
في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق
عن ذلك حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحر او البرد على
عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك في العناصر عند الافلاك كقطرة
من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا او
بعضها باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا
ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه فكان في طباعها
ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها
على الافلاك في **انا** **قال** وكان في طباعها ولم نقل في طبيعتها لان الطبيعة
عبارة عن مبدا حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات

واما الطباع اي تعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شئ والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول الشكل الغريب
وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول الشكل الغريب
وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة
والحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها
غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الحجم وانتقاصه لانه لو زاد محدب الفلك
المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعر الفلك المحيط
مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه وهو
الزيادة وهو المطلوب واذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير
وهو الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل
اذ لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محال وكذا امتنع الفر
المذكور في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع
على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا الى ان لم الافلاك في هذا
التقدير احتمال غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته
بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب فلا يلزم من ذلك اشتراك المقعر
في الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف ههنا ولقايل ان يدفع هذا
الاحتمال ويقول الغرض على المقعر انضمامه والا لزم التداخل او الخلاء بعين ما ذكرنا
فاندفع الاحتمال **قال** الثالث انها متحركة باللزوم **اقول** الفرع الثالث من وجوه
الافلاك هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك

متماثلة في المنقسم فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما يحصل
للجزء الاخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتاتى ذلك الجواز
الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صحت الحركة
المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدا ميل مستدير
فالافلاك فيها مبدا ميل مستدير وكل ما فيه مبدا ميل مستدير كان متحركا
بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول
المؤثر وهو الميل المستدير وكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة
وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين وفي
حيز معين وهو جزء معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع او حيز
لو غيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الاخر من الوضع
والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المط هذان الوجهان الدالان على
الفرع الثالث منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة
ايضا مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولقايل ان يقول ان العناصر ليس
فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولهذا
الحركة المستقيمة في الفلكيات ممتنعة لكن هناك مانع اي عن الحركة المستديرة
كما ذكرنا في تقرير الدليل اليه واما الخفة والثقل فمنتفيان لان الحركة البسيطة ثلاثة
حركة عن المركز وحركة اليه وحركة عليه فالمقبول البسيط ثلاثة اثنان منها
وواحد مستدير **قال** واما الكواكب فلانها **اقول** واما الكواكب اي
اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك اذ لكان الاصح في الخاتم مضيئة بذاتها

الا القمر فانه جرم كمد مستحصف يستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة
المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت نور القمر
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا الفلك
فلعل القمر كرة نصف احد وجهيها بالذات ويظلم الاخر ويتحرك بنفسها على
مركزها بحركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء
الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك بنفسه الكرة بمقدار حركة
الفلك فيظهر لنا الجانب المضيء اولا فاولا حتى تم الفلك نصف دوره وهي
ايضا تم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان
كذلك فتفاوت نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل
على ان نوره مستفاد من نور الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا
الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال متوجها الينا بنوره الذاتي واذا
كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يوجب خسوفه والتالي باطل
لوجود الخسوف عند الاستقبالات بالشرط المذكور في المقدم منه قال
واما العناصر للنوع اقول واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط
وهو النار وهو حار يابس اي لو خلي وطبعه ظهر عنه حر محسوس ويبس والنار
حاس محدبه بمقعر فلك القمر المسمى بالمائل وخفيف مضاف لا يقصد نفس
المحيط بل يكون اميل الى المحيط من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب
ما يطلبه النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكانه خفيف
بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء حاس محدبه

محدبه لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو نفس المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس
اي لو خليت وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس ويحل الوسط بحيث
ينطبق مركز حجمها مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز
بل يكون اميل الى المركز من اكثر بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه
الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة
اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض
كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط كرة الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية لاجرم سال
الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف
حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون المواضع المنكشفة عنها منبتا للنبات
ومسكنا للحيوانات قال ثم انها باسرها للنوع اقول ثم ان العناصر
باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب
كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي
بغير واسطة انقلاب المتجاورين عن كون المجاور الاخر اما الماء فانه ينعقد
ويتكون منه الارض لان مياه بعض العيون ينجمد حجرا وذلك مشاهد
والارض يصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا
والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المجمد بالثلج او الجمد يصير
قطرا لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة فتلك القطرات يتكون

من ذلك الهواء لانها ان لم يتكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع من الهواء
المطيف بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة
الهواء ما كانت تتمكن من خرق الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما
برد ذلك الاناء برد الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف
الاناء او ترشح منها اي داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كلما اجتمعت
اجتمعت مرة اولى وعلى وتيرة واحدة فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اولى
لنزول تلك القطرات من الهواء كلها والثاني ايضا باطل والا لوجب ان لا يوجد
في تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك لانه يوجد فوق ذلك الموضع
فاذن بطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلبت اليها الهواء المطيف
للاناء والماء يصير هواء وكذا النار لان الماء المغلي يصير بسبب التسخين يصير
هواء والشعلة المرتفعة يصير هواء لانها تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة
وكل واحد منهما اي من الماء والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الافاق
الذي يدخل منها الهواء الجديد كما ثبت من تداول ذلك واذا عرفت ان الارض يصير ماء
وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الى الثلاثة الباقية اما بغير واسطة او بها فاذن
الكون والفساد على جميعها جايز وهو المطلوب **قال** واما المركبات ففيه **اقول**
واما المركبات فانما تتكون من امتزاج العناصر الاربع بسبب امزجة مختلفة وتلك
قال الحكماء
الامزجة معدة لخلق متخالفة اي صور نوعية كذلك فيفيض منها انا مختلفة كالاعراض
وتلك الصورة اما للمعادن ان كانت مصدرا لحفظ التغذية والتنمية والتوليد
المثل فقط وللحيوان ان كانت للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة
بين

العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط والنبات ان كانت مصدرا للمتغذية

٧٩

بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسايط وهي العناصر بان يتصغر
اجزاء البسايط ويختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد من تلك البسايط
سورة الاخر فيحدث كيفية متوسطة في الجميع هي المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي
كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع **قال** وفي حدوثها للعالم **اقول** البحث
الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراهما الا الشكل
عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع منها مسبوق
بوضع اخر الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها
اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولي اخرى لما عرفت من ان كل حادث
مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها
لان هيولاها القديمة لا تنفك عن الصورة الجسمية كما مر وليست قديمة بشخصها
لان كل اتصال ينتفي بطريان الانفصال ويحدث اتصال اخر والصورة النوعية
قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية
كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة
عنصر اخر وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق
الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على امتدادات متفقة الحقيقة
واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر
والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام
سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

وصفاتها سوى الاوضاع الجسمية ه

وبعضها تمام اصطلحوا على تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل
كان اصل تلك الذوات جوهرة فنظر البارى تعالى اليها نظر الهيبة
فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف
وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل
منه النار بالتلطيف والارض بالتكثيف وتكون السماء من الدخان وقيل
كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لتنافر بينها وتحركه
غير ثابتة فى بعض الاحيان لكون ابعاد العالم متشابهة خالية عما يشغلها ثم
اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة التأمت وانفصلت طائفة منها باخرى متناسبة
وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت النفس
على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها
بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان يفيض منها صورة الهيولى وقيل
كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب ويكون منها
نقاط ثم ائتلفت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط
سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف جالينوس فى كل هذه الاقوال المنقولة
عن هذه الطائفة قال لنا وجوه اقول لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها
وصفاتها وجوه الاول انه لو حصلت الاجسام فى الازل لكانت ساكنة اذ لو لم
تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة فى الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة
عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضى المسبوقية بالغير المنافية
للازل لكونها عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم بان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا فى

في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل
ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول
عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون
الجسم لاجل غيره اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون
موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت من ان القديم
لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة للسكون واجبا
لذاته او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت الغير
مرارا وح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهى اليه لدوام
المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب
الواجب لذاته او المنتهى اليه فنعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم يتحرك ابدا
واللازم بط لان الاجسام منحصرة في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليها ...
فالملزوم مثله قيل عليه لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا
ولما جاز ان يصير ممكنا في وقت لا يزال وهو بط لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ
لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الباري كان ممتنعا ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا
وذلك بط ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب
الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه
ممتنعا ازلا قيل المحدد لا مكان له لما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة
عن الانتقال من مكان الى آخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان
واحد واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم يكن في الازل

ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود محدد وليس له مكان
وان سلم وجوده فلا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه وح
يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن
وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل
ان ما ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون
الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المحدد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين
عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة
معينة ولا ينافي حركة ما في الازل على معنى انه يكون قبل كل حركة معينة حركة لا
الى نهاية ويكون جنس الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وح يجوز ان يكون الاجسام
متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق في مباحث
الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فتقتضي
المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث
فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام
في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا قلنا فينافي حدوث ذلك الحادث وجود السكون
ح للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود
السكون فتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع
منافيه فلو كان عدم السكون موقوفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل
قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك
المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال

زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة
عند وجود المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام
في الامر الوجودي الازلي فلا تنتقض بما ذكرناه ولقائل ان يقول ان ادعيتم
ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله تنتقض بتعلق القدرة
كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا يتم اصلا دليلكم فانما
يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا وهو ممنوع قال الثاني الاجسام الخ
اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها
وصفاتها هو ان الاجسام مركبة ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد
يفتقر الى اجزائه واحاده التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له
سبب فالاجسام لها سبب فذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام
جميع ما يصدر عنه بواسطة او بغير واسطة بدوام ذاته لدوام معلوله
الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم
دوام جميع الحوادث وهو مح واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا
وكل ما له سبب مختار فهو محدث كما عرفت غير مرة لان القديم لا يستند الى
المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المط لا يقال لم لا يجوز ان يوجد
السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون حركته
شرط الوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن شرط وجود
الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف

على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونه حادثا على حركة اخرى وهلم جرا
لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا لترتب
المعلول على العلة كذلك واجتماع الحركات التي شانها ذلك محال ضرورة
وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها لكان السبب
الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستلزمة لوجود هذا الحادث لاستمرار
الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام
السبب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو محال قال
الثالث للخصم اقول الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة
بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث فالاجسام حادثة والاول اي الصغرى بيّن لتوارد الحركات
والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى مبرهن
في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام
الحوادث بذاته تعالى قال واحتج المخالف للخصم اقول احتج
المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة
فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك
الوقت المعين دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال الثاني ان كل
حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة
فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو

عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم
يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم
توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم
اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية
والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود
الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت
تكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون ذلك الشيء غير
معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا
ضرورة وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام
بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى اي تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت
فان قلت يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت
فلو علل ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح
قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها
ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت
الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات
كل واحد من الحجتين غير مسلمة ولا بد منه ولا تقوم حجة علينا اما مقدمات
الحجة الثانية فلانا لا نم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة
قديمة ولا نم ايضا امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة
فلانا لا نم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نم ان الزمان

مقدار الحركة كما مرت الاشارة اليه فاذ بهذه المقربات قال واعلم ان صحة الفناء للغير اقول اعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام لعدمها لكونه حادثا يقع بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق فيه تقريره وجوابه في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة قال الخامس في تناهي الاجسام للاضع اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة ولا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة محال وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة اذ لو كانت فوقها نقطة لزم كان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل

قوله الخامس في تناهي الاجسام البحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند والبراهين المذكورة في اثبات تناهيها ثلثة الاول البرهان السلمي وهو ان يقال لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لامكان ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان متقاطعان على زاوية غير متناهيين كانهما ضلعا زاوية مثلث يخرجان الى غير النهاية فاذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما خط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا اخر نزيد عليه بقدر ما يزيد الابعاد الاخر متزائدة كذلك كانها درج في شكل فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد الاصلي نسبة عدد الزيادات حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل ولا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المترتبة على البعد الاصلي وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد وما كان يزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد نسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصلي كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلي وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادة متساوية واما اذا كانت متفاضلة يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة واما فرض الزيادة متزائدة فانه وان افاد المطلوب ايضا لان المثل موجود في الزايد الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهر لم يحتج الى فرض ذكر الزايد واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللاتناهي من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة من جهة واحدة ويتفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض ولما لم يدل هذا البرهان الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين ولم يدل على امتناعه من جهة واحدة ترك المص واستدل ببرهان المسامتة وهو ثاني البراهين الثلثة وتقريره ان يقال انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة كانت حادثة بعد ان لم تكن لما اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة فيها يتحقق زاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة باية نقطة تفرض تكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة اخرى فوقها فاي فرض اول نقطة المسامتة لا تكون اول نقطة المسامتة هف فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما تكون بزاوية وحركة وكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة لا يكون اولا لما ذكرتم الثاني ان منع الملازمة موقوف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو مستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا الابعاد دائما قطر العالم وحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة بحدوث زاوية في المركز وتفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون طرف القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة ببعض تلك الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما تكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما تكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة لا بالفعل فاشبهه انما وردت مع وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لامتنع الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وبنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى نصف بعضها قبل الحركة الى بعضها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال فالجواب عن الاول ان لزوم تنقيض التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطلان الاعتراض بالكلية وعن الاخرين بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات وليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا تتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي البرهان الثالث برهان التطبيق وهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون الاخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين لعدنا ثم نطبق احدهما على الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص اولا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فانقطع وتبينهما اما في جانب التناهي او يحصل الانطباق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين والنجح وانما قال الشيء في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل

الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد الموجود في الخارج واحتج الهند بان كل جسم ما وراءه
مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك
لم يكن عدما محضا لانه لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا اذ لا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية
فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عنه فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر الى لا نهاية ومنع بان خارج العالم لا تميز فيه جانب
عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثابت فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود
له اصلا لا امتياز فيه اصلا لا يقال لو كانت الابعاد متناهية ووقف شخص على النهاية فان امتنع مد يده فهناك جسم مانع فلا
يكون النهاية نهاية ولو امكن كان هناك شيء قابل للزيادة والنقصان فهو مقدار فيلزم ان يكون فوق النهاية مقدار وهو محال
لانا نقول لا نسلم لزوم الخلاف في امتناع مد اليد وجود جسم مانع بل ذلك لعدم الفضاء الذي هو شرط مد اليد [illegible]

ميل عن الموازاة اول الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل
القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول المسامتة مع التحتانية
هف واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا
هف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ
لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناهية انما الخلاف في البعد الموجود خارجا
وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ما ذكر في بيان بطلان التالي
وايضا انما يلزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج علماء
الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن المحدد عندكم مثلا متميز فيه
بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي جنوبه غير
ما يلي شماله وكل ما كان متميزا ومشارا اليه حسا يكون موجودا وكل موجود
اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم
ولا جسماني فان كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد لها من مادة وهي
الجسم فثبت ان ما وراء الجسم جسم آخر الى لا نهاية وهو المطلوب ومنع احتجاج
الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض ليس بثابت
[illegible] قال الفصل الثاني في المفارقات للاجسام اقول الفصل الثاني
في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة
عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون
مؤثرة في الاجسام ولا تكون مدبرة في الاجسام ايضا والاول اي الجواهر الغائبة
المؤثرة وجود الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملأ الاعلى

بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية
وهي التي تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملايكة السماوية
في عرف الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر اما
ان يكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات وهم يسمون ملايكة الارض والهم
اشار صاحب الوحي محمد عليه السلام وقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وليس نفوسا ارضية
كالنفوس الناطقة للانسان والثالث اي الجواهر الغايبة عن الحواس التي لا تكون
موثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها ينقسم الى خير بالذات وهم الملايكة الكروبيون
في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر
وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر
المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملايكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المص هذا الذي ذكرته من التقسيمات
والتعريفات مما استنبطته من فوايد الانبياء والتقطته من فرايد الحكماء وزعم
ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال العلماء من قبيل المحال كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثانية العقول للفوز اقول البحث الثاني
في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملايكة واول المبدعات وهي الموجودات
التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله العقل
واقوى ما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات العقول وجهان الوجه الاول
ان

٨٥

ان للافلاك موجدا اما الحدوثها او الامكانها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى
لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي
لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب تعالى
وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم
ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود
المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك الجسم متقدما
على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا
لذاته واجبا لغيره وهو محال وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للاشرف
لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يوثر في قابل التاثير
يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يوثر في الهيولى اولا اذ ليس
للهيولى وضع قبل الصورة لتعين قبل الهيولى واذا لم يوثر الجسم في الهيولى ولا
في الصورة فلا يوثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك مما يتوقف فعله على الجسم
اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو
الافلاك ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك الباري تعالى ولا الجسم ولا
اجزائه ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الاداة وهو الا يحظ العقل
وفيه نظر لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام ولا نم ان المحيط
اشرف من المحاط ولا نم ان الجسم لا يوثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه الا بان هذه
المقدمات من دليل قال الثاني الصادر من الله تعالى للفوز اقول الوجه
الثاني على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض

لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو كان

العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر

فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم

لا يكون علة لغيره من الهيولى والصورة لما سبق في الدليل الثاني على ان الموجد

القريب للافلاك ليس هو جسما لو غير الافلاك الصادر اولا ليس هيولى اولا

صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة للآخر لتقدم احدهما على الآخر

لكن ليس احدهما متقدما على الآخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى

قابل للصورة فلا تكون علة فاعلة لها فلا تكون الهيولى هو الصادر الاول وان

تعيّن الصورة مستفاد من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها فلا تكون

الصادر الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيء يتوقف فعله على الجسم

اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المط وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول

فلا احتياج الى الاعادة ونظر فيه ايضا لان القابل لا يكون فاعلا فلا ينتج الا

التام العجيب الدال على ان الهيولى هو الصادر الاول ولذا العقل

وهو في المبدأ الاول ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته

فيكون بذلك الوجود سببا لعقل آخر وبذلك الوجوب سببا لنفس فلك

وبذلك الامكان سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني بهذا الوجه عقل

آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الآخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر

عنه عقل بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر

عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الآية المؤثر في عالم

عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعدادها للتعلق بالنفوس

بها فهذا العشر من العقول ما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها

واما انها منحصرة في هذا العشر فمما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير متناهية

او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بيّن لانه ان لم يجز

ان يصدر عن العقل بهذه الجهات شيء بطل ما ذكروا والا فالدليل على انتهائه

الى العقل العاشر ولهذا قال بعضهم ان الكلام في اثبات العقول تشبه كلام الصوفية

لا سيما وقد بيّنا ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني قال المص

ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم

فقال اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال اي الله تعالى القدر ما كان وما

هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني

اي المخلوق الثاني لاستحالة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه

ان يكون ذلك اللوح المحفوظ هو العرش او متصلا به لقوله عليه السلام انها من

مخلوق او صورته تحت العرش قال مزج للخصم اقول هذا فرع

على وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من

ان كل حادث مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله

بعد البقاء وكل حادث مادي لما مر وكانت انواعها منحصرة في

اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب

الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المواد ويكون

جامعة لكمالاتها بالفعل لان عروض الكمالات يقتضي المادة بالفعل كما مر والى ما ذكرنا

اشار المص بقوله لما سبق من بيننا ان قابل هذه الامور لا يكون الا مادة
وكانت عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حضور
صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة
صور الكليات اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها وكون الادراك
عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات
لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل **قال** الثالث الخ **اقول**
البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركة
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية اما طلبت لحالة
ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة
المستديرة فحركته اليها عين حركته عنها لكن كون المطلوب بعينه بالطبع مهروبا عنه
بالطبع محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان
القسر انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة
الطبيعية ولما لم يكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية استحال ان يتحرك قسرا
الثاني ان الحركة القسرية انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ
فلو كانت الفلكيات يتحرك بجهة واحدة بقدر واحد من السرعة والبطؤ وليس
كذلك حسا وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة
والسرعة والبطؤ واذا ثبت ان حركات الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية
ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فللفلكيات محركات لامتناع صدور حركة
من

من غير محرك وتلك المحركات يكون متحركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما
تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي اما متخيلة او عاقلة والاول وهو كون
المحركات متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا يتبع حركات
دائمة باقية على نظام واحد لما ستعرف من ان القوى الجسمانية لا تقوى
على حركات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكر
فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليس تلك الجواهر المجردة
العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك لعلمنا انها ليست مباشرة للتحريك
لان حركات الافلاك جزئية متجددة منصرمة والحركات الجزئية المنصرمة المتجددة
منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية
والارادات الجزئية تابعة لادراكات جزئية فرورة كون المباشر للحركات الجزئية
مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الرابع
من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك
بل تلك الارادات الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة
لقوى جسمانية فايضة عن تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوى
الحيوانية الفايضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وهي هذه القوى
نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور
ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
المقصود منها جلب المنافع ودفع المضاد وهما محالان عليها لانها تختص
بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حال ملائمة او عن ملائمة ويرجع الى الحال الملائمة

يلتئم او ينقسم من محل الى محل فيختص واين هو ان الفلكيات لا تنفعل
ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر **قال** الرابع للنفس **اقول**
البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا
جسماني وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل
على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى
وبسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اى وان كان منقسما فجزء ذلك
العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الماهية
وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا
على الاجزاء فكذلك محال لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف
وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزائد و
يتسلسل فثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم
اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بالله تعالى لان الحال في المنقسم منقسم وقد
بينا انه غير منقسم هف واذا ثبت ان محل العلم بالله تعالى غير منقسم وكل
جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت ان محل العلوم اعني العلم
بالله تعالى والعلم بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني فيصير قولنا النفس
محل العلوم يستلزم ان النفس ليس بجسم ولا جسماني وهو المط وتوقف هذا
الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه لم لا يجوز سلمنا ان العلم بالله تعالى غير منقسم
لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك لانه
منقوض بالوحدة فانها قائمة بموجود مع الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط

باخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وايضا فمنقوض بانقسام
الجسم المساوي في الجسمية وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بالله تعالى غير منقسم
قوله لانه لو كان منقسما لجزءه اي كان عالما بل لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية
وهو ممنوع قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد
ينقسم الى قسمين متساويين في الماهية وانت اذا تاملت في النقوض الثلثة وجدت
الترتيب الطبيعي ان يتقدم الثالث على الاولين كما قررنا في الايضاح قال الثاني
لو قوي اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس
قد يدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما
فلو كان العاقل لها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم
واحد اما اذا كان جسما فظ واما اذا كان جسمانيا فلانه يكون الجسماني
حالا في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء وهو ممنوع ومنع هذا الوجه
بان الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض العقليين ولا تضاد بينهما انما
التضاد بين السواد والبياض الخارجين فلا يلزم ما ذكرتم وتوقف هذا الوجه
ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين
هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما قال
الثالث لو اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل
اي النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو قلب او دماغ مثلا
لزم تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقل دائما لان التعقل انما يكون بحصول صورة
المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي هو محل العاقل ان كانت

تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دايما لان تلك الصورة مقارنة
للعقل دايما وكافية في تعقله وان لم يكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو
امتنع تعقله دايما اذ لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل
في تلك المادة بعينه فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعيانها
صورتان متماثلتان لشي واحد معا لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع واحد
انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لاجتماع المثلين لامتناع اجتماع صورتين
متماثلتين في مادة واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان
جسما او حالا في الجسم لزم تعقل ذلك الجسم دايما او لا تعقله دايما واللازم
باطل لانا لا نعقل عضوا دايما ولا نغفل عن عضو دايما فالملزوم وهو كون العاقل
جسما او حالا فيه باطل وهو المط وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية
عرض فلا يماثل الجوهر اي الصورة الخارجية لذلك العضو وح لا يلزم اجتماع
المثلين ان لو كان يعقل ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة التي بها
يعقل ذلك العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية
للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع
للنفس اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى على
تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها وهو ظ ولا شي من القوة الجسمانية كذلك اي ليس بقادر
على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الحشر والاجزاء فالقوة
العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المط واعترض على هذا الوجه بان

بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة
لا ينتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوة الخيالية
ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل متخيل اخر فبطل
قولكم لا شي من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فممنوع فبطل قولكم ان القوة العاقلة
تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس للنفس اقول
الوجه الخامس من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة
الانسان وطبيعة الحيوان لو حلت في جسم لكون محلها مختصة بمقدار وشكل
ووضع بعينه لزم اختصاص تلك الادراكات صورا مجردة لافتراقها بالمشخصات
الا كلية لانها حينئذ لا تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل
والوضع فلا تكون المشترك فيه مشتركا فيه هف واعترض على هذا الوجه بان
كلية الصور عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية
الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية وح لا يلزم من تلك الصورة لو اقترنت بمقدار
وشكل ووضع بعينه لتبعية المحل ان لا تكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص
اذا اخذت مجردة وبان تجرد الصورة هو عراؤها عن العوارض الخارجية دون
عوارض العقلية فتكون صورة العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها وتجردها
شي مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لاشترك الالزام بان نقول
الادراك الكلي حال في نفس جزئية فتكون جزئية فيثبت لزما عرض لها بحسب المحل
لا يقدح كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل للقوم

اقول واما النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله اموات بل احياء عند ربهم يرزقون ولا شك ان البدن ميت فالحي
غير البدن مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال والثالث قوله
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير
راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن
وذكر ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشأناه خلقا آخر وهو نفخ الروح فدل ذلك
على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه
ترفرف روحه فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا
كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة علي
فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه
النصوص يدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها قال
واختلف لاجله اقول اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي
ان النفس المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل
ان النفس قوة مكونة في الدماغ مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل
ان النفس قوة في القلب مبدأ لجميع حيوة البدن والافاعيل المخصوصة بها
وقيل ان النفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة
الحكيمة اي الحاكمة والقوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية ويسمى قوة

حيوانية والقوة الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل
النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل
النفس هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا
الان في بيان تفصيل جميع المذاهب قال البحث الخامس في حدوثها اقول البحث
الخامس في حدوث النفس المتكلمون لما بينوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته محدث و
النفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا ان قوما جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن
ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن
وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر فان هذه الآية تدل على ان الخلق الآخر متأخر في الوجود
عن البدن والمراد بالخلق الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن
حدوث البدن وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه
ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس فانه ذهب الى ان النفس
حادثة واشترط حدوثها بحدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع
للماهية اذ لو اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما
به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما وكل
مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس متحدة بالنوع والماهية
واذا ثبت لزوم ذلك لزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون

بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تتعدد النفس قبل البدن ثم ان
النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت
واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن فكان نفس كل واحد لغيره على معلومه عين
نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم تبق واحدة
كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم احد
هذه المحالات فوجودها قبل البدن مح وقيل على هذا الاحتجاج بان المفهوم
من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر عرضي بالنسبة الى ذات النفس
فلا يلزم تركيب النفوس من الشركة في هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب
التركيب في الماهية لجواز ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالضدين فانهما
مع اختلافهما في تمام الماهية مشتركان في الاختلاف الذي هو من عوارضهما وان سلم
تركيب النفوس فلا نم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان
المجردات كالعقول والنفوس عندكم مشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالماهية
فتكون مركبة مع انها ليست اجساما وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع
وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ بط قلنا عمدتكم
الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو
ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان يحدث عند حدوث
كل بدن نفس تتصرف فيه فلا يتصل به نفس اخرى والا فيكون للشخص الواحد نفسان اعني

ذاتين وهو بط لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع اتصال نفسين
ببدن امتنع التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان حدوث
ذلك البدن الاخر احدث نفسا اخرى تتصل به فاذا اتصلت نفس البدن الموجود
قبله يلزم ان تتصل ببدن نفسان وانه بط لما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ
مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور قال السادس في الف
اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تفرقهما
فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها
جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين
على البدن فانا نعلم ان النفس في مبدإ امرها خالية عن العلوم وبواسطة تقدر
على اقتناء الكمالات والنفس تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب اعني
البخار المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفوس الناطقة على ذلك
الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتثير
هذه القوة في كل عضو قوة يليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو
اي تحصيل الغذاء الشبيهة والصافية باذن الحكيم العليم كما هو مذكور في الكتب
الطبية بتفاصيلها قال وهي باسرها الخ اقول القوى الفايضة
من النفس على البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى
المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر
الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة

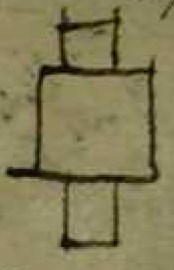
من المرائي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث يحصل
زاوية مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط على سطح المرئي ولاجل ان الابصار
يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم
من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة
اتصال شعاع مخروط الشكل يخرج من الحدقة الى المرائي ومنع هذا القول بان
الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح ضرورة
فيجب ان لا يرى المقابل بل يرى غيره مما اتصل به الشعاع والامر على العكس
المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج
الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر
الثالث الشم وهي قوة مستودعة في زايدتين شبيهتين بحلمتي الثدي
نابتتين من مقدم الدماغ وتدرك الروائح بسبب وصول الهواء المتكيف بالروائح
الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط
باجزاء متحللة من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل
منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يحصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق
وهي قوة تنبث في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء
انما يكون لمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب
المذكور المشعر الخامس اللمس وهي قوة تنبث في جميع جلد البدن وادراك
اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما الباطنة
فالاول اقول واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاولى من القوى الباطنة الحس

الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان كل ما يدركه
كل واحد من المشاعر الخمس الظاهرة يتأدى صورتها اليه فانا نحكم على هذا
المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو واما الحكم لا محالة يجب ان يحضر المحكوم
به وعليه فلا بد فينا من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لا امكننا
الحكم بذلك وتلك القوة هي الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم
البطن الاول من الدماغ الثانية منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير
حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ فموضعها البطن الاول
من الدماغ الثالثة منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم المص ان محلها مقدم
البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كتب
الشيخ الرئيس الرابعة منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحل
هذه القوة بزعم المص مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محلها البطن
الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه الشيخ
الرئيس الخامسة القوة المتصرفة وهي القوة التي من شانها التحليل والتركيب
بين الصور الماخوذة من الخيال بانه وبين المعاني الماخوذة من الحافظة لوهي
كما نتصور انا عديم الراس وهو التحليل وكما نتصور انا ذا الراسين وهو
التركيب ويسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها
الوهم والمراد من الاستعمال ان يتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها

الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين
الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال
الفعل بخللها اي اذا عرض آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك
القوة المختصة به فالمدركات للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس
انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوة وانطباع صور الجزئيات
في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما
مربع ايضا لكونه هذه وتصورته النفس لزم تغاير محل الجناحين ضرورة
فيلزم انقسام النفس وهو محال **قال** واما المحركة فلام **اقول**
واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية
اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوى باعثة على الحركة وهي تحث
اما على جلب المنافع ويسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي قوة منبثة
في مبادي العضلات واما القوة المحركة الطبيعية فهي المتصرفة في امر الغذاء
اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوة المتصرفة في الغذاء
لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي
التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا
على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا
عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع

ايضا

الشهوانية او كثرت على دفع المضار ويسمى القوة صح



ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهي التي تفصل جزء من الغذاء بعد
الهضم الرابع ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل
تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط وتفيدها القوى
واعلم ان للقوى نفس المولود لا المصورة التي في رحم الام وتخدم هذه
القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع
اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير
جزء من المغتذي وثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون
جزء من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ
ولهذا يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة
المرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى
كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا من الدم
والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء وهو ان
يصير الغذاء بالمزاج شبيها للعضو هذا ما ذكره المصنف وليس كذلك
لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان للغذاء اربع هضوم الاول في
المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم
الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك
الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد بطريق العروق المسماة
ماساريقا وح ينطبخ في الكبد مرة اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم
وما يجري مجراه في العروق ينهضم ثالثا واذا توزع على الاعضاء فليصيب

كل عضو عنده هضم رابع نعلم بأن الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه وأيضا أخل المص بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على أن المصنف لم يكن له دربة في علم الطب بل لعله أنه لم يطالع كتب الشيخ أصلا وثانيها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما فيه تفعل الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع الفضل المعد لعضو لو إلى ذلك العضو كالاشتغال التي يدفعها الدافعة من المعدة إلى الأمعاء وكالصفراء التي تدفعها الطبيعة إلى المرارة والسوداء التي يدفعها إلى الطحال **قال**

السابع للقوم **أقول** البحث السابع في أن النفس لا تموت بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة على ذلك من الأدلة احتج الحكماء على هذا المطلب بأن النفس غير مادي لما مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي لما مر أيضا فالنفس لا يقبله وقد سبق القول في مقدمتي هذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة إلى الإعادة ثم الفلاسفة قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لأن النفس لو كانت عالمة بوجود الله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده أي بكيفية صدور الموجودات عنه على وجه أمر وتتقدس في ذاته عن النقايص ومع ذلك كانت نقية عن الهيآت البدنية كالحرص والحقد والغضب إلى غيره ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية أي لم تكن عشقه بتلك اللذات تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقايص كالأنبياء والمرسلين والملائكة المكرمين وإلى ذلك أشار

الشارع في الكتاب الالهي بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون فإن الإيمان هو العلم بالله تعالى وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيآت البدنية وإن كانت النفس جاهلة معتقدة للأباطيل المضلة تألمت بسبب إدراكها جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها إلى معرفة تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف لها مخلدة لأن شرط حصولها البدن وقد فني وتمنت العود إلى الدنيا وإلى اكتساب العالم والمعرفة كما ذكر في الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وإن اكتسبت النفس من البدن هيآت ذميمة وأخلاقا دنية مع كونها غير معتقدة للأباطيل عذبت بسبب ميلانها إلى تلك الهيآت مع تعذر حصول تلك الهيآت لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيآت وضدها فبعدها يزول تلك الهيآت فيزول الشقاوة وقد أشار في الكتاب الالهي إلى الشقاوة المخلدة والزائلة بقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لأن الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيآت البدنية واعلم أن ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة والزائلة وإن لم يقم عليها برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤيد بإقاويل الأنبياء عليهم السلام فإن دعوتهم إلى العلم بالله تعالى وبوحدانيته وترك الهيآت البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الأبرار وحشرنا في زمرة الأخيار بمنه وجوده **قال**

الكتاب الثاني في الالهيات

اقول الكلمات الثلاث الالهيات اى المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره

وفى هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما فى ذاته تعالى او فى صفاته او

فى افعاله فافرد لكل واحد منها بابا **قال الباب الاول**

اقول الباب الاول فى ذاته تعالى وانما قدم البحث المتعلق بذاته تعالى

على غيره لمراعاة النظم الطبيعى وفى هذا الباب فصول الفصل الاول فى العلم به تعالى

وفى هذا الفصل مباحث البحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا

البحث على غيره لكونه مقدمة فى اثبات الواجب لذاته الذى هو المطلوب فى هذا

الفصل اما بيان بطلان الدور فلان صريح العقل حاكم على تقدم وجود المؤثر

على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشئ

فى مؤثر الذى هو سابق عليه لزم تقدم الشئ بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود

على ما تقدم عليها بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشئ على نفسه بمرتبتين

وهو محال **قال** واما التسلسل فلوجوه **اقول** واما التسلسل فبرهن

على بطلانه وجهان الوجه الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنتنزل

جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذى قبله بالعلية

والجملة الثانية تكون ناقصة من الجملة الاولى ضرورة وفرضنا ان الجملتين تسلسلتا

الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق

من الطرف المتناهى بان يكون فى مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة

الثانية هكذا الى غير النهاية يكون الناقص فى الجملة الثانية مثل الزائد فى

الجملة الاولى وهو محال وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد

٩٥

فى الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شئ فى مقابلته يلزم انقطاع

الجملة الثانية والجملة الاولى انما يزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فيكون

الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه وقد

فرضناها غير متناهية هف وفيه النظر المشهور **قال** الثانى **اقول**

الوجه الثانى من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت

العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها

ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا محتاجا الى سبب

لما مر ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذى يفتقر اليه المجموع

ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشئ علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وانه محال

ولا الداخل فى المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد واحد من احاده

والداخل فى المجموع استحال ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله

فلا يكون علة لكل واحد من الاحاد لان من جملة تلك الاحاد نفسه وعلله فلا يكون

علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات

لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر فى المجموع هو

الاحاد التى لا نهاية لها والاحاد التى لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على

ان جميع اجزاء الشئ غير ذلك الشئ وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو ظاهر

لانا نقول ان اريد كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد

وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه وفى

هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم ان علة المجموع يجب ان يكون علة الجميع

احاده وجه يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض
او حصول المؤثر له وايضا فلا نم ان الخارج عن جزء السلسلة خارج عن كل الممكنات
حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى
غير النهاية وح جملتها جزء السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال
التسلسل بل اثبات الواجب وانتم بنيتم ابطال التسلسل لا على بيان اثباته
فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم تتصدون لاثباته والجواب عن الاول
ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده اذ لو لم يكن علة لجميع
احاده فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب
اذ لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر اخر
فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع
هو الذي لو حصل مستغنيا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك
فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن الثاني بتغيير المدعى
وعن الثالث بان يقال اثبات الواجب يستلزم انتهاء التسلسل اليه
اذ لو كان بعده علة له لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو
المدعى قال الثاني اللزوم اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
وبه على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات وثانيهما
الاستدلال بامكانها الوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن
والا فان كان واجبا لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان
ممتنعا لم يكن موجودا تارة اخرى لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما

مر ان علة الاحتياج الى السبب هي الامكان وذلك السبب لابد وان يكون
موجودا واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منتهٍ الى الواجب فيلزم
الدور ان كان علته او علة شيء من علله شيئا من معلولاته والا يلزم التسلسل
وذلك بط لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود
موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك
السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل
بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول وكلاهما بط ولا يعارض هذان الوجهان
بان يقال لو كان موجود واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب
من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده ~~ما في ذاته فيكون وجوده ممكنا~~ عارضا
لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاقيا
لذاته او مباينا عنه فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب
ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما بط لانا نقول
انا قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار
عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر
لان المقدمة المورده لابطال الدور وهي ان صريح العقل حاكم بان وجود المؤثر مقدم
على وجود اثره ان كانت حقة بطل ما قالوا من ان ذات الواجب من حيث هي علة
لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده وانه بط وان كانت باطلة لا يتم ابطال
الدور اذ من الجائز ان يكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجود الاخر وح لا يتم
اثبات الواجب لكونه مقدمة لاثباته كما عرفت قال الثالث في معرفة ذاته تعالى

اقول البحث الثالث في معرفة ذاته تع ذهب الحكماء الى ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تع كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء
التركيب في ذاته تعالى ولاجل انه غير قابل للتحديد لما سئل موسى عم عن ذاته كما قال
الله تبارك وتعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته
اجاب موسى عم بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عم
في جواب فرعون قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال
فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تسمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته
وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المعقول في جواب ما هو هو الحد ثم اخذ موسى عم
بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلما رأى
فرعون مرة اخرى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
فنسب موسى عم الى الجنون فذكر موسى عم صفات اخر مما ذكره ايضا في الجواب
السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون
ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو
مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا
حصر طرق معرفته فيما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او
الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود
المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم بالضرورة فيكون الواجب معلوم الحقيقة
وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم الوجود

٩٧

من جنسه بموجود قال الفصل الثاني الخ اقول الفصل الثاني
في التنزيهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تع فالصفات
السلبية مطلقا اذ هي ليست بمتناهية لانه لا يجب لكل موجود غيره صفة
سلبية وهي كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث البحث
الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقائق اذ لو تماثلت غيرها
ولا شك في انها متميزة عما عداها فمميز فالموجب لذلك التميز الذي به تمتاز
حقيقته عن غيرها ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى
مماثلة لساير الحقائق وايجابها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب
غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى
ذلك الموجب الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان غيره فينتقل الكلام اليه مرة اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك
الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى
سبب منفصل وكون ذاته ممكنا وهو محال لا يقال الحصر ممنوع لان نفس
تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن ساير الحقائق اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا صفة تعالى حتى يلزم الدور
او التسلسل ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته مختص بحصة
النوع من الجنس مع تساوي ساير الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها
تختص بمعلول معين لا لامر آخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة
معلولة لذاته فيكون متاخرة عن تعيين العلة فلا يكون مقتضية لتعيين العلة

لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان
متاخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا
في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يوجب ذاته
صفة يقتضي تلك الصفة الاختصاص مع كونها مساوية لساير الذوات يلزم
ان تقتضي لوازم الامثال الاختصاص ببعض الذوات بصفة ممتنع حصولها
في الباقي لكن اللازم ح فالملزوم مثله **قال** قال قدماء المتكلمين الى قوله
اقول قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي لساير الذوات الثاني
ان الوجه الدال على اشتراك الوجود بين الموجودات يدل على اشتراك
الذات بين الذوات ولا باس باعادتها فنقول الذات مشترك لوجوه الاول
انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا والتردد
في كون الذات ذاتا والكاتب فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب
والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم نقيض
الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم
الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين
الدليلين ان ذاته تعالى تساوي ساير الذوات في الذاتية وتخالف ساير الذوات
بصفات احدها وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم
التام وهذا مذهب الاكثرين واما عند ابي هاشم فتخالف ساير الذوات
بحالة خامسة التي هي علة للاحوال الاربع اعني الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية وتلك الحالة هي الالهية **قلنا** الجواب عن الدليل فلعل مفهوم

لجواز اشتراك الحقائق المختلفة في اللوازم المتساوية

ومفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الاولى بنفيهم اشتراك الذوات فيه لكون
امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض لا يستلزم
اشتراك المعروضات وغاية ما في الباب الماهية وايضا انت خبير بفساد الوجوه
الدالة على اشتراك الوجود وقالت الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك
للوجودات في مفهوم الوجود ويتميز عن وجوداتنا بتجرده عن الماهية وعدم عروضه
لغيره اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة
قال المسألة الثانية في نفي الجسمية للقوم **اقول** البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى
ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية
والمشبهة اما انه ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر
عليه دليلا واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه لو كان في جهة وحيز فلا يخلو اما ان
يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم
وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة ومحدث ايضا
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا معا او لا يكون منقسما فيكون الواجب
جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو باطل بالاتفاق
اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المثبتين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر
الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي
القدر لما سبق في مباحث تناهي الابعاد فيتقدر بذلك القدر فيكون ممكنا محتاجا
الى مخصص ومرجح وكان الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى المخصص
والمرجح وهو محال وفيه نظر **قال** احتجوا بالعقل والنقل **اقول** احتج

وجه النظر انه تعالى لم لا يجوز ان يكون المخصص والمرجح ذاته تعالى

القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل أما العقل ف
وجهين الأول أي بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين فرضا لا بد وأن
يكون أحدهما سارياً في الآخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه أو يكون
مبايناً عن الآخر كالسماء والأرض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم حتى
يكون العالم سارياً فيه ولا حالاً في العالم حتى يكون سارياً في العالم فيكون مبايناً
في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني أن الجسم يقتضي الجهة والحيز
ضرورة واقتضاؤه لهما ليس إلا لكونه قائماً بنفسه والله سبحانه وتعالى
شارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركاً للجسم في اقتضائه الحيز والجهة
فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب وأما النقل فآيات
تشعر بالجهة كقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك وأجيب
عن الدليل الأول من الدليلين العقليين بمنع الحصر أي لا نم أن كل موجودين
فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع إلا فيه وشهادة البديهة على
ذلك أيضاً ممنوعة لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز
بديهياً لما اختلف العقلاء في ذلك لعدم تحقق الاختلاف في البديهي وأجيب
عن الدليل الثاني منهما بأنا لا نم أن الجسم إنما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل الجسم
يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وهي غير مشترك فلا يلزم ما ذكرتم وأجيب
عن الآيات المذكورة بأنها وإن دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض
القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لما عرفت في صدر الكتاب من أن الأدلة السمعية

السمعية لا تعارض العقلية لأنها لا تفيد اليقين فإما أن يفوض علم تلك الآيات
إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك يوجبون الوقف على الله تعالى في قوله تعالى
وما يعلم تأويله إلا الله أحسن وأولى أو يؤول كما ذكروه في المطولات من أن المراد باليد
القدرة وبالاستواء الاستيلاء قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول أقول
البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره أما الأول أي نفي
الاتحاد فلأنه تعالى لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين فهما بعد اثنان
لا واحد وإن لم يبقيا موجودين لم يتحدا أيضاً لأنه إن عدم كل منهما ووجد
ثالث فظ وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فكذلك لأن المعدوم لا يتحد
بالموجود وفيه نظر لأن المراد بقوله المتحد إن بقيا بعد الاتحاد إن بقيا
موجودين أو لا هو أن ما بينهما موجود أم لا فنختار ذلك قوله فهما بعد
اثنان لا واحد قلنا لا نم فإنما يلزم ذلك لو كان تشخص كل منهما باقياً
وهو ممنوع أو أن تشخص كل منهما باق أم لا فنختار أن تشخصهما غير باق
ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ماهية
كل منهما باقية وهذا السؤال من نتائج قريحته والذي أسبغ الله ظله علي وقد سمع
منه الكاتبي وأثبته في بعض تصانيفه وأما الثاني أي نفي الحلول فلأن المعقول
من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول
بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحط القول في الاتحاد والحلول أن النصارى ثم
ذهبوا إلى حلول الله بالمسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة أيضاً فإنه ذهب
إلى حلوله في العارفين والواصلين واتحاده بهم فإن أرادوا بالاتحاد والحلول

ما ذكرنا بأن فيه دون ان ارادوا غيره فلا بد من افادة تصور معناه اولا
ليمكن التصديق بذلك اثباتا ونفيا **قال** الرابع في نفي قيام الحوادث
للزوم **اقول** البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى اعلم
ان صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته
بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها
اضافة كما عرفت وفيما ذكره المص نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته
لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته بل هي اضافات محضة
لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات
محضة ككونه اولا وآخرا واما حقيقية خالية عن الاضافة كالحيوة والسمع
واما حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات
الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا تتبدل ولا تتغير خلافا
للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفته
الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه موضوعا للتغير وانفعال ذاته
محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية وتغيرها
فلا نم استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلا بد من افادة تصوره
ليتطرق فيه الكلام الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات

له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال فاني لامتناع اتصافه بصفة النقص
فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا
وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف فانه بصفة كمالية
لو بدلها وهو ممنوع **قال** الثالث لو صح اتصافه للزوم **اقول**
الوجه الثالث انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بالحوادث
لصح اتصافه بذلك الحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك
القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كان من العوارض
التي لا ينتهي الى قابلية لازمة افتقر الى قابلية اخرى وننقل الكلام الى قابلية
تلك القابلية ويلزم التسلسل فالحق من حكم دفعا للتسلسل نعلم بان
تلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك
القابلية عن ذاته فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون ازلية وصحة الاتصاف
اي القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب
اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد
وجود المنتسبين فيصح وجود النسبة يستلزم صحة وجود المنتسبين
فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف
بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي
فلا يتصف ازلي بالحوادث وهو المط واعلم انه لا حاجة الى العكس الى هذا
العكس لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعل كبرى لقولنا الله تعالى

ازلي لبني انه تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب **قال** والمقتضي للصفة
الحادثة لا يخلو **اقول** هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على انه تعالى
لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان
كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون آخر واذا كان
كذلك لزم ترجيح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح وانه محال وان كان
وصفا آخر محدثا فينتقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ولزم التسلسل
وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك اعني غير ذاته وغير صفاته كان
الواجب مفتقرا في تلك الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز
اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره
ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان
يقتضي ذاته معا صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض
الصفة الاخرى او يكون كل واحد من تلك الصفات مختصة بوقت وحال
دون صفة لولا تعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال او يكون
هذه الصفة خلفا او بدلا للصفة الزائلة فيكون الكل مطردا اي يكون ذاته
دائما متصفا بصفة كالية من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف
بها للذوم اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لما كان الصفة
الحادثة مما يصح اتصاف الذات بتلك الصفة لا يتوقف على امكانها وامكانها
مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها وبوقت معين وحال معين لم يكن امكان
الاتصاف قبل امكان تلك الصورة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن

فيصح اتصافه به في الازل والتالي
بط والمقدم مثله والجواب
ان امكان اتصاف الذات صح

عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم **قال** احتجوا بانه تعالى القوم **اقول** احتج
القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول
انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث لما مر فلا يكون
موجودا في الازل واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له لان وجود
الفاعل بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا له فالفاعلية
صفة له حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات
الله تعالى القديمة يصح قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك
الصفات صفات ومعاني جائزة القيام بالذات المتصفة بها وليس
للقدم في تلك الصفة تاثير لان صحة الاتصاف امر وجودي لانه نقيض اللاصحة
العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والامور العدمية
لا تصلح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة
للصفات القديمة كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في المقتضي
لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن
الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة
لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض لقدرته بعد ان لم يكن عارضا
لها وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقايقها المخصوصة
بها وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم ولئن
كان امرا عدميا شرط في صحة القيام بذاته تعالى او الحدوث مانع من القيام
فلا يلزم ما ذكرتم **قال** الخامس في نفي الاعراض للقوم **اقول**

البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه
وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح وغير ملتذ باللذات
الحسية لان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يحصل الا في
الجسم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا انه متصور كمالاته
فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به قال الفصل
الثالث للامام اقول الفصل الثالث في التوحيد اجمع الحكماء على ان الواجب
واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد لكان محتاجا لاحتياجه
الى الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان الواجب لما عرفت فلو شاركه
في وجوب الوجود غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان
المشتركين في تمام الماهية انما يمتاز كل بالتعين وح يلزم تركيب الواجب من
الوجوب والتعين وانه مح واعلم ان هذا الدليل مما اخترعه المعرفان
دليل الحكماء على التوحيد ليس ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين
واجب الوجود ان كانت ماهيته فلا واجب وجود غيره وان كانت غيره
كان الواجب محتاجا في تعينه الى الغير وانه مح وهذا اخصر واقوى مما ذكره
المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون
على توحيد الواجب بحجتين الاول انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كان في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى
جميع الممكنات على السوية يكون كل واحد منهما تاما في المؤثرية في جميع الممكنات

وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فلا يخ من ان يكون
المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما والاول بط لان ذلك الممكن
لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر بط لاستحالة الترجيح
من غير مرجح والثاني ايضا بط لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم
ان هذه الحجة تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع
الهين مطلقا الثاني انا لو فرضنا الهين فاذا اراد احدهما حركة جسم فان
امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم
اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين
وكلاهما مح وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو
ايضا باطل وان لم يكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة
الاخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت
والعاجز لا يكون الها فان قلت يريد كل منهما شيئا واحدا لا بان يكون ارادة
احدهما مانعة من ارادة الاخر بل لان كلا منهما يريد الاصلح والاصلح لا يكون الا
طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح
العقليين وهو بط لما بين وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان
هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين بالفعل في حالة واحدة ولا يدل على نفي
الالهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم كما بيننا ويجوز التمسك في
التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وكقوله مما يدل على
وحدانية الله تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانا

متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه

لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور قال الباب الثاني في

اقول الباب الثاني في صفات الله تعالى اعني الصفات الثبوتية

وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله

اولا وهذان قسمان وافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في الصفات

التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث الاول في القدرة اتفق

المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان

شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة فلانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان

لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه اما ان

لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظ والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة

او توقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط

قدم اثره لكن قدم العالم مح لما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط

حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على انتفاء وعدمه

فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في صدور العالم

فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط

الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط

لو متاذن له الى غير النهاية وهو مح وان توقف على انتفاء وجود ذلك

الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث آخر قبله هكذا الى غير النهاية فيلزم

القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو مح ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى

الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في

المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة

والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت

من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد

على المتناهي بقدر متناه متناه وقد عرفت تمام تقريره قال

قيل للفرق اقول قيل على هذا الدليل لا نم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا

ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك

ان لو امكن وجود العالم ازلا بل يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا

كما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه

امكان الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا قلنا في الجواب عنه انكم انما

ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا

فيجوز ان يوجد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا

ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون العالم

ساكنا ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل لكن كل حادث ممكن لم يتقدم وجوده

على وجد بمقدار يوم وقع لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد

لان العلة قائمة والمانع وهو الازلية منتفية والتالي ظاهر الفساد قيل

عليه سلمنا بطلان القسم الاول اعني قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية

في الوجود لكن لا نم استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول

والبرهان المذكور موقوف على وجود آحاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان

انا هي وصف الموجودات لا المعدومات لكن آحاد الجملتين غير موجودتين فلا تتو
بالزيادة والنقصان ونوقض هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في
الوجود مع انه متصافة بهما اذ يصح ان يقال زمان الدورة التامة لزحل زائد
على زمان الدورة التامة للمشتري وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن
زمان الدورة التامة للشمس قيل عليه سلمنا ان موثر العالم قادر لكن لا نم
انه غير واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا او جد العالم على سبيل
الاختيار واوجد الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكر
من الوسط باطل لانه لم يكن سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب
ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر لما بينا وكل مفتقر
الى موثر محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة
ايجاد الموجود فيتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظ واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن
معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر في بحث القدم فيكون معلولا للقادر
فيكون الواجب قادرا وهو المطلوب وفيه نظر يعرف بالتامل قال احتج
المخالف بوجوه اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى قادرا بوجوه اربعة
الاول ان الموثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في موثريته ايجابا او
سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك
انه يجوز منه الفعل ايضا فكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال
وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون
بدون الشرط واجيب عنه اولا بان الموثر المستجمع لجميع جهات الموثرية
لم لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي
يرجح احد مقدوريه المتساويين على الآخر لا لمرجح كما ان الجائع يختار احد
الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع سلك
احد السبيلين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس في ذلك الى قوله
عليها اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو جاز الترجيح
بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك
والجواب عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث
حادث بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما
لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح عن القادر
لاحد المتساويين على الآخر لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك
كيف وقد بينا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك
ترجيحا بلا مرجح وثانيا بان الموثر استجمع شرائط الممكنة حتى لا يمتنع عنه الفعل
ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه
في ذلك ان يقال ان اردتم باستجماع الشرائط ان يكون الموثر قادرا ماخوذا
مع الارادة اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الآخر فنختار انه
يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل
والترك منه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة

وان لم يلتفت الارادة ماخوذة معه فنختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك
اخرى وح لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لوقوع احدهما ارادته المتعلقة
به **قال** الكاتبي ان افراد القادر للوجه **اقول** الوجه الثاني من الوجوه التي
تمسك بها المخالف بالقول بكونه تعالى قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا لوجب
ان لا يثبت مقدور لان مقدور القادر لابد وان يتميز عن غيره لان امتياز
القادر عليه نسبة بينه وبين القادر فيتوقف على تميز المقدور في نفسه عن
غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق
قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت
المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور وتوقف **ح** اقول هذا الدليل لو دل على الايجاب
اى لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه
متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف
على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يؤثر
شئ في شئ اصلا ثم **اجيب** ثانيا عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج اى
سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تميز المقدور يتوقف
على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور **قال**
الثالث المقدور للوجه **اقول** الوجه الثالث هو ان مقدور القادر
لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل الوجود حال حصول الوجود واجب والحاصل
له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان

القدرة

القدرة فانتفت ممكنة القادر في الحالين **واجيب** بان المكنة والاقتدار
على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة
في الحال من ايجاده في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان نلخص هذا
الجواب على التوجيه **قلنا** انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم
حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي
ذلك تمكن القادر من الايجاد في الاستقبال وان اردتم به امتناعه في الاستقبال
فممنوع او نقول في الجواب عن هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال
انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه
ممتنعا ان ذاته من حيث هي من غير التفات الى ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم
به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكانه ذاته في نفسه
وكونه مقدورا عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان
يوجد مع قيد العدم حتى يكون جمعا لا **قال** الرابع الترك اي **اقول** الوجه الرابع هو
انكم فسرتم بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذكرتم انه يتحقق ان لو كان
الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن
موثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا لان قولنا اثر تاثيرا عدميا معناه انه بقي على العدم الاصلي
واذا كان الحالي عين ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان
نفيا محضا لا يكون فعلا **واجيب** بان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل ويصح ان لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو او علمي

فلا يلزم ما ذكرتم قال فرع للنفي اقول هذا فرع على كونه تعالى قادرا

فنقول الله تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة

ذاته الى جميع الممكنات على السواء والا لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات

دون بعض فيحتاج ذاته تعالى في ذلك الى مخصص وانه محال والمصحح للمقدورية

هو الامكان اذ الوجوب والامتناع يتنافيان المقدورية والامكان

مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب

وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز

ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نسلم

ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون

امكان كل ماهية مغايرة بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع الممكنات

مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد ولا يصدر عنه

الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث

العلل والمعلولات وقال المنجمون مدبر هذا العالم تحت فلك القمر والمؤثر

في الحوادث هي الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهدوا ان تغيرات

الاحوال منبطة بتغيرات احوال الكواكب كما في الليل والنهار والفصول

وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات

احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار

للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما مرتب على

الآخر مع انه ليس احدهما علة للآخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط

وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها

وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس علة للمعلول

وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم

العلية وبالتخلف وما ذكرتم من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم

العلية فيها والثلثة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية

انه تعالى لا يقدر على الشر فلو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا يلزم

ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه محال واجيب عنه بانا

نلتزم كونه تعالى شريرا بمعنى موجده وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه

لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر عنه القبيح

فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ الاقدام

على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع

صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده

منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم

ان القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل على معنى انه لا يكون له

داعية الى الفعل بل الداعي الى الترك لا يتمكن من الفعل وقال الكعبي انه تعالى

لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية

او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل ذلك على الله تعالى

محال واجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل

من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون

الى فعل القبيح لما ذكرتم لا لان القدرة زايلة على ما مع انه لو حصل له داعية ح

واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب عنه بانا لا نسلم انه لو اراد الله وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم لو كان مكروه العبد لا يقع اذا لم يتعلق ارادته اي غير ارادة العبد مستقلة بايجاده وهو ارادة الله لم قلتم بانه ليس كذلك **قال** الثاني انه تعالى عالم بالعلوم **اقول** البحث الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن مقدوره معلوما له يكون هو تعالى عالما به وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له به وقوله وما يرى من العجايب الى اخره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحل عالمة بافعالها لان فعل النحل متقنة محكمة غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها

الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم له بشيء والجواب عنه ان ما يرى من عجايب افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى لتلك الحيوانات بان يخلق العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال واوحى ربك الى النحل الاية الثالث انه تعالى عالم لان ذاته صورة مجردة عن الماديات وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة وهويته المجردة مبدا لجميع الموجودات لما مر انه تعالى قادر على كل المقدورات وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدا جميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذوي المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره لانه من تتمة العلم بذاته واذا علم كونه مبدا لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور مثلها في العاقل وح يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمنا لكن لا نسلم ان العالم بالمبدا عالم بذوي المبدا وما ذكرتموه لبيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره ممنوع **قال** الرابع انه تعالى مجرد للعلوم **اقول** الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظ وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح

معقوليته مع الغير بكون ماهيته وماهية الغير حاصلتين في العاقل ولا نعني بالمقارنة
سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد بمعقول غيره غير مشروطة
بكون حقيقة المجرد في العقل بل وقد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة
لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان
كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرط نفسه واذا لم يكن
صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة
فيصح على ذلك المعقول ان يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات
المعقولة ولا نعني بالتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة
في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه
ان يعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح
للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى
فانه واجب الوجود من جميع الجهات فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد
عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان كل مجرد عاقل
يصح ان يعقل وعلى تقدير ان يكون بعض المجردات ممتنعا من ان يعقل سلمناه
لكن لا نم قولكم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات
ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقله ولئن سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى تفرع عليه ان كل مجرد يصح ان
يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة
بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة
به يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للآخر
في العقل غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء
بنفسه سلمناه لكن لا نم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله له ولا نم ان القوة
من لواحق المادة لا بد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع
في تقييد الحكاية بهذا المط وفيها نظر لما عرفت قال احتج المخالف للقوم
احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل
شيئا لعقل ذاته لان ذاته تعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم ونحن في ذلك الشيء
يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان
عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة
حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين تقتضي مغايرة المنسوب
والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك
لاستحالة حصول الشيء في نفسه وتوقف اولا بهذا الوجه بتصور الانسان نفسه
اذ لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه
غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة
قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير
الشيء نفسه وفيه نظر الثاني انه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره في
الفرع الثاني بل هو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء
واحد وهو ممتنع وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الثالث
انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال

لعلمه تعالى بشيء انه لو كان للباري تعالى عاقلا
لشيء لكان عاقلا لذاته لانه يلزم من تعقل شيء
يصح له ان يعلم انه عالم بذلك الشيء وهو نفس
العلم بذاته لما علم بما لا يجمع الا ان العلم
بما ليس الا بحصول الاشياء امر يمتنع حصول ما هو محل
اما امر يمتنع عليه بذاته اما على الاول فلانه
لو وايا ما كان لا يمتنع بين الشيء ونفسه واما على
حصول النسبة بين الشيء ونفسه
الثاني فلامتناع حصول الشيء في نفسه
وايضا ما ذكرتم لزم اولا اجمالي وهو
انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يعقل
الانسان ذاته لقيام ما ذكرتم من المحال
ثمة ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتم
وهو منقوض اذ ذواتنا فيها نوع تركيب
ويمكن ان نعلمها بخلاف ذاته تعالى فانه
بسيط حق لا تركيب فيه اصلا
واما ثانيا فبنقض تفصيلا وهو منع ان
العلم الذي هو صفة مقتضية لعالميته تعالى
امر اضافي فان علمه تعالى صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى لها تعلق خاص بذاته
وذلك التعلق هو بين العلم
وبين ذاته وسند هذا النقض
مبني على انه تعالى عالم بالعلم وذلك
التعلق بين نفس العلم الذي هو صفة
واحدة حقيقية وبين المعلوم لا بين
ذاته تعالى وبين المعلوم وهو مذهب
اهل السنة كا نقرر في الصفات

لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعنى بصفة العلم وانه محال وان لم يكن
صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيه الله تعالى عنه اجماعا على انه تعالى يستحيل
ان يتصف بصفة النقيصة **واجيب** بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف
به ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لا ان ذاته تكمل
بالاتصاف بهذه الصفة وهذا جواب لطيف غاية اللطافة **قال** وهو عالم بالنوع
اقول هذا فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم
بجميع المعلومات كلها اى انه عالم بالكليات على الوجه الكلى وعالم بالجزئيات
على الوجه الجزئى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته تعالى ونسبة ذاته تعالى الى جميع
المعلومات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض
المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته تعالى فى ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان
نسبة ذاته تعالى الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته تعالى كونه عالما
ببعض المعلومات كما مر اوجب فى البعض الباقى من المعلومات كونه عالما به
والا لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية وهذا نظير الاول المذكور
فى كونه تعالى قادرا على كل المقدورات **وقيل** انه تعالى يعلم الجزئيات على
الوجه الكلى مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض للشمس عند كونها فى اول الحمل مثلا
وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع اولا وكان يعقل
ذلك بانيا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة **وعللوا** ذلك
بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى المتغير الزمانى كما لو علم وجود
زيد الان فى الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منه ان بقى علمه بوجود زيد

فى الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم
بخروجه منه يلزم التغير فى صفاته وكلاهما محال لان عليه تعالى **قلنا** فى الجواب
عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم بقاء الصفة فنختار ان الصفة
باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقى تعلقها واضافتها بذلك
المعلوم الاول وان اردتم به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فنختار
انه لم يبق قوله يلزم التغير فى صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن الصفة
باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه
به لا يتغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته **وقيل** انه تعالى لا يعلم
ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو
متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم له متميز عن غيره
فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب **الثانى** ان ما لا يتناهى لو كان معلوما
له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم
بمعلوم آخر فكان له علوم لا نهاية لها فيكون فى ذاته موجودات لا نهاية لها
وانه محال **قلنا** فى الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية
وكل واحد منها متميز معلوم **وتوجيهه** ان يقال ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير
متميز ان كل واحد من آحاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث هو
ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث انه
ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافى
غرضنا **وعن الثانى** ان العلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية فى التعلق والمتعلق

اى العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية
الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس محالا لا ينافى العقل قال
الثانى انه تعالى عالم بالكل اقول الغرض الثانى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته
خلافا للجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا للحكماء فانهم ذهبوا الى ان
علمه عبارة عن حصول المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة فى ذاته وكذا
قدرته اى انه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف المعتزلة والحكماء
لنا على ان علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان الاول ان البديهة تفرق
بين قولنا ذاته ذات وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه
كلاما غير تام والثانى مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق
وهذا الفرق ضعيف لان ذلك يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة
الثانى ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها ابو
على الجبائى وابو هاشم الجبائى عالمية واما صفة تقتضى تلك الاضافة وهى
مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها وهى
المثل الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء وايا ما كان فالعلم غير ذاته تعالى وهو ظ قوله قد مر فساد الاتحاد سبق
ذكره اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال تغاير العلم
غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملة تغايره ما ذهب اليه الحكماء من اتحاد تلك
الصور بذاته وح لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق
ذكره قال احتجوا بوجوه الاول اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى

تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة زائدتين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول هو
انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا
لتلك الصفة لان صفته تعالى ح تكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة
بالذات لامتناع كون صفته معلولة المنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك
الصفة لا شك فى انه قابل لها لاتصافه بها فتكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك
الصفة وهو مح فعلم بانه لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم
والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المط قلنا قد سبق جوابه
فى بحث العلة والمعلول الوجه الثانى هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة وقيل
فى تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت تلك الصفة قديمة لزم
محالان احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى
انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة وتثليثهم هو اثبات الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم
(اى الاصل او الصفة)
الابن وهو الكلمة اعنى العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة
فى الجوهرية اى ذات واحدة اتصفت بهذه الخواص الثلث الجوهرية واذا كان
المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض
المتكلمين او اثبت تسعة كما ذهب الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وراء
الثمانية المشهورة وثانيهما التركيب فى ذاته تعالى لان ح ذاته تشارك الصفة فى
قدم نفسه وتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به
المباينة وهو مح هذا اذا كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام

الحوادث بذاته تعالى ونحن قد ابطلناه واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم
والقدرة صفتين قائمتين بذاته وهو المطلوب واجيب عن لزوم الحجة الاول بانا نختار
قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة
كفر دون القول بالصفات القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات
القديمة كفرا لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات
قديمة قلت النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات الا
انهم قائلون بكونها ذوات في التحقيق لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني
العلم الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء
وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهي اقنوم من اقنومين اقنوم
لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول هو الذوات لما عرفت
من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم
الله تعالى وهو كفر النصارى الى قوله هو الذات يكون اشارة الى الجواب سوال
مقدر كما قررناه وعن لزوم الحجة الثاني بان القدم امر عدمي لانه عبارة لانه عبارة
عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي
التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول قال الثالث عالمية الله تعالى للزوم
اقول الوجه الثالث هو ان عالميته تعالى وقادريته واجبة لامتناع
زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون
عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب واجيب بان
عالميته تعالى واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب للاقتضاء الذاتي لان عالميته واجبة

واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة
بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته
على ذاته لاحتاج ذاته في ان يعلم ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان
الى العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم والمقدور والمعلوم و
المقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال
واجيب عنه بان ذاته تعالى اقتضى صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلق
العلمية والايجادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق
بالمقدور فان اردتم باحتياجه بما تين الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور
فلا نسلم استحالته وان اردتم غير هذا المعنى فبينوه حتى ينظر فيه ونحكم عليه بالصحة
والفساد قال الثالث في الحيوة للقدم اقول البحث الثالث
في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حياته فذهب
الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
الباقون من المتكلمين الى ان الحيوة عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات
تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لهذه
الصحة هو ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن
الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم
دون غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك الامر المخصص الذي لاجله صح عليه تعالى
ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل منتقض باتصافه تعالى بتلك الصحة وتقرير
النقض انه تعالى لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان يكون حصول هذه الصفة

الى الغير بهذا المعنى اي اقتضاء اماتين الصفتين

لذاته تعالى اعني الحيوة مشروطا بصفة اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل

ويندفع ما ذكروه من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا

لساير الذوات وهو ممنوع بل ذاته مخالفة لساير الذوات وممتازة عنها

بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة العلم

واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص **قال** الرابع في الارادة

لله تعالى **اقول** البحث الرابع في الارادة توافق الجمهور وتطابق

العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة

عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان

يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات هذا

على هذه الكيفية واجب الصدور عنه حتى يكون الموجود وفق المعلوم
(اى نظام العالم) (ويسمونها عناية)

على احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر

الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى

الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره

وفسر الكعبي الارادة بعلمه في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اى ارادته
(اراد من النجارة) (هو علمه بتلك الافعال) (هو كونه آمرا بها)

تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها

وقال اصحاب الصحو الى الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار

ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة

مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ودليلهم على هذا المطلوب هو ان تخصيص

بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم والتأخير
(وهو المختار)

بان

سواء كان زمانا او لا

بان نفع البعض في زمان سابق على زمان الآخر لا بد له من مخصص لان نسبة

جميع المقدورات الى ذاته متساوية لما مر ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات
(الصفات)

على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص

الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه

لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم

على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء يستحيل ان لا يكون متبوعا

له وليس هو القدرة ايضا لوجهين **الاول** ان القدرة من شانها الايجاد و

التاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون آخر وبوقت دون آخر بل
(اى التبوع)

نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة فلا يختص بعضها بسبب

القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
(ايضا)

بالوجود باوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة **الثاني** ان شان القدرة

هو التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير مرجح

من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه

فالقدرة غير الارادة **قال** لا يقال انه لا وجوب لله تعالى **اقول** لا يقال

على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة

هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك

الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت

معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم

يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بكون كل حادث

وهو المطلوب

في ذلك الوقت المختص به حدوث الحادث في الوقت المعين دون ساير
الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى او علمه تعالى بان حدوث كل حادث
في الوقت المختص به من المصلحة يوجه الى خلاف الاصلح تعالى بناء على لزوم رعاية
الاصلح واجبة عليه تعالى نفى نقوض اربعة لانا نقول في الجواب عن النقض
الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في
الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت
ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يمكن يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز
ان يصير واجبا ايضا وح يستغنى عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان المخصص
لا يجوز ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك
والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه
الحوادث بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك
لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها
متحركا من المشرق الى المغرب والباقية على العكس كذلك امكن ان يتحرك
على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعلى من المغرب الى المشرق والباقية
على العكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه
الدايرة امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة غير هذه بان يتحرك مثلا
من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج
امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن
شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون علة للتخصيص لان المحتاج الى

اى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان
ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان
الشيء سيوجد في الوقت الفلاني يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث
سيوجد في ذلك الوقت اى يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت فهذه
الحيثية اى كونه بحيث يختص بذلك الوقت لا يكون مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه
تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما لا يجوز
ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين ان لو وجب عليه
رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الباب الثالث
قال احتج المخالف للقوم **اقول** احتج المخالف للقول بانه تعالى
مريد بان ارادته تعالى لو تعلق بشيء لغرض لكان مستكملا لذلك الغرض الذي
هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو
مح وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو مح ايضا وهذا الشق
الترديد محذوف هنا وهو مذكور في المصباح ولعل الحذف هنا وقع من الناسخ
فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته بالمراد
لذاتها لا لغيرها وتوجيهه ان تعالى لا يجوز ان يريد لا لغرض فوله يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا م ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة للتعلق
بايجاد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع **قال** فرع للقوم **اقول** هذا فرع
على القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت
المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون

ذلك المحل ذاته او غيره والاول ركيك لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا
كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة
في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان
الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة
به اتفاقا ولو كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل الكلام
الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت محدثة
فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة
بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان
اختصاص ذاته بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات
على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح لان يكون مخصصا للارادة التي
هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا
لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

قال الفصل الثاني في الصفات الثبوتية

الفصل الثاني في بقية الصفات الثبوتية اعني
التي لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع و
البصر دلت الحجج السمعية على انه سبحانه وتعالى سميع بصير اي له هاتان
الصفتان كقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات الدالة عليهما
وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يقم دليل عقلي على
امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما
في المتشابهات فيجب الاقرار بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا ثبت

يثبت مدلولها اعني السمع والبصر فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات
حال حدوثهما لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء
كما عرفت في العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه
سميعا وبصيرا اي ثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المط واستدل
على هذا المط بدليل مدخول وتقريره ان تعالى انه تعالى حي وكل حي لم يتصف
بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله
بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل متوقف
على مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيتهما ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما اذ للقائل ان يقول لا نسلم ان
كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد
لا بصر لها ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم
الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضد مع انه صحيح الاتصاف
بهما لكونه جسما وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم
واللمس والذوق ايضا نقصا

قال احتج المخالف الخ اقول

احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير
لوجهين الاول لو سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
بط عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا محدثين وذاته تعالى متصف
بهما كان ذاته تعالى محل الحوادث وهو محال ايضا واجيب عن هذا الوجه
بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تستعدان لتعلق المتصف

بهما لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
منه قدم المسموع والمبصر **الوجه** الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر مشروطا بتأثر الحاسة
عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا او هو حجة
واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر عبارتان
عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما
كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا **قال** الثاني الكلام للاتفاق
اقول البحث الثاني الكلام تواتر اجماع الانبياء عم واتفاقهم على
انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كونه متكلما
لانا لما رأينا ظهور ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب
لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق
سواء علمنا انه تعالى متكلم ام لا فثبوت كونه متكلما متفقومة لا يتوقف ثبوت
النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول
الانبياء عم لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته
بقول الانبياء عليهم السلام فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو الحق وكلامه عندنا غير
ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون
الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر وليس ايضا
بصوت وحرف يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى
كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل بالكلية

لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه
موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم
قيام صفة الشيء بغيره **قال** الحق بل كلامه تعالى هو المعنى القائم بنفسه المعبر
عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العقل لا يأبى عن ذلك وتوثيق
قول الشاعر "ان الكلام لفي الفؤاد وانما" جعل اللسان على الفؤاد دليلا"
وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما
مخالفته لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان
عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب
بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه لانه لو
اراده وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على
الله تعالى محال وزعم المص ان الاطناب في ذلك اي في ماهية كلامه وفي مغايرته
للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر القلوب
قال فرع للاف **اقول** هذا فرع على كونه متكلما وهو غني عن الشرح **قال**
الثالث في البقاء للاف **اقول** البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته
هو باق بها ونفاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على
نفيه بوجهين **الاول** ان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون
موجبا لبقاء الذات واذا كان باقيا كان لبقائه بقاء آخر ويكون ذلك البقاء ايضا
باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وتقايضه ان المنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء

البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء
غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير مع ما عرفت لزم الوجوب بالذات
ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته
باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير قال احتج الشيخ للخصم اقول
احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زايدة على
ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة
عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث محال
ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات
ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل
ان يصير بقاء بل صفة زايدة هي البقاء وهو المط ونوقض هذا الدليل
بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زايدة
على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس
في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زايدة هي الحدوث
لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المص
ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى نعلم
ان البقاء هل هي صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى
امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وتعقل ذلك
من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء لزمانين من الحالات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زايدا على الذات قال الرابع اي

في صفات لله تعالى للخصم اقول البحث الرابع في صفات لله تعالى غير الثمانية المذكورة
اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه
والعين للظواهر الواردة بذكرها من الايات نحو قوله الرحمن على العرش استوى
وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تجري باعيننا
واول هذه الايات الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء
وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المصنف في ذكر الاولى
اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى قال الخامس في التكوين
للخصم اقول البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة
قديمة لله تعالى وهي تغاير القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن
قد لا يوجد اصلا كالعنقاء وكرمن زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكون
فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة
تتعلق بامكان الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق
بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة قلنا الجواب عن
هذين الوجهين اما الاول فلان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة فيه
لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان
مبنيان على منع المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك ان التكوين
هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك
يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة

الجاحد والوجود مرتب عليه لقوله تعالى فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب
واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
قال السادس انه سبحانه وتعالى يصح للقوم اقول البحث السادس في
ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده
المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبة ذلك
العلم الى العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته
الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله عم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وكذا الرؤية
تكون مع عدم ارتسام صورة المرئي في الرائي ومع عدم اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف
مذهبين ومع عدم حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا
رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة اما الاول وهو الاثبات ف
لنا تم نقل على وجوه اربعة الاول ان موسى عم سال الرؤية
بقوله ارني انظر اليك فلو استحالت الرؤية لكان سوال موسى جهلا ان لم يكن
عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما وكلاهما على الانبياء ممتنع ولقائل
ان يقول ان سوال موسى عم كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى
حكاية عنه حين اخذ الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن
ذلك ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء عم الثاني انه تعالى علق
الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني و

واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق
عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الرؤية يكون ممكنا
وهو المط وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى علق
الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول
الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل
وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار
وقد حصل لوجب الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس
الاستقرار هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه
غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون
مرادة من هذه الآية اذا لم يكن لها معارض عقلي وهو ممنوع لما سيجيء الرابع
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تعالى
يوعد الكفار على انهم يوم القيمة لمحجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان
لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار
وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه تعالى فيرونه وهو المط
وفيه نظر لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب لو جاز رؤيته وهو مم
واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه عن الجهة
والمكان لما مر في البحث الثامن من الفصل الثاني في التنزيهات قال
واستدل بان الجسم مرئي للقوم اقول هذا دليل ثان على جواز الرؤية

مدخول وتقريره ان نقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول
ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قايما بجزء واحد من اجزاء الجسم
فتكون ذلك الجزء اكثر مقدارا من حجم جزء واحد لكون ذلك الجزء الواحد
مطابق المقدار الطول لكن ذلك تح والا كان ذلك الجزء منقسما كالطول
وانه تح او يكون الطول قايما باكثر من جزء واحد فتقوم العرض الواحد بمحال
متعددة وهو بط لما عرفت في البحث الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني
من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مركبا
والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الروية مشتركة بينهما
فالمصحح للروية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود
والاول وهو كون المصحح هو الحدوث بط لكونه عدميا اذ العدم ماخوذ
في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود
مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الروية التي هو معلولة للوجود
مشتركة ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المط واعترض على هذا الدليل بان
المرئي انما هو تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتاليف عرض فيكون
المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الروية
مطلقة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور
العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الروية الى سبب مصحح لكن
لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه
وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب كونه مشتركا

١١٨

فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر
ويجوز تعليل متماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه وجوديا فلان
صحة الروية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون معللة بعدم
اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث
وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية
الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما يعتبر في تحققه
حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلعل ما فيه الله
بناء هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال
الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للروية
كالجوهر فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابلة لهما **قال**
احتج المعتزلة بوجوه للنفي **اقول** احتج المعتزلة على امتناع رؤية الله تعالى
بوجوه ستة الاول هو انه تعالى تمدح بانه لا تدركه الابصار فيقتضي ان لا يدركه الابصار
في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار
وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت
ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قايل بالفرق واجيب
عن هذا الوجه بجوابين **الجواب** الاول هو ان الادراك عبارة عن الروية
على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الروية والاية تدل
على نفي الادراك اعني نفي الروية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الروية على
سبيل الاحاطة نفي الروية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني

هو ان منع الاية لا يدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام
وهو يفيد العموم كما بين في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار
وذلك لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض
الموجبة الجزئية وقوله يدرك بعض الابصار كاذب اذ لا قايل بالفصل ممنوع
فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما الاول
فلانا لا نم ان ادراك الشيء عبارة عن رويته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون
ادركت الشمس ولا يريدون رويتها من جميع جوانبها واما الثاني فلان منع
الاية وما قبلها في موضع المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم ان يكون
الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق
السالبة الكلية وللقايل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري الذي من شرطه
ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك انما النزاع في الحالة التي تحصل
بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما ممنوع انه نقص والنزاع
ما وقع الا فيه الوجه الثاني قوله تع لموسى حين سال الروية لن تراني وكلمة
لن للتابيد باتفاق النحاة فيلزم نفي روية موسى ع م ابدا ويلزم من ذلك
ان لا يراه احد لعدم القايل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بمنع كون
كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد هنا طول المدة
كالخلود في قوله تع ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما سيجي
تقريره وفيه نظر قال الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله اقول
الوجه الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او

١١٩

او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي الروية وتمت الكلام
لانه نفي التكليم الا على احد الوجوه الثلثة وكل منها ينافي الروية اما الاول
فلان المراد انه لا يسمى وحيا والا لاضطرب نظام الاية واذا ثبت نفي الروية
وتمت الكلام فينبغي في غيره وتمت الكلام لعدم القايل بالفصل واجيب
عن هذا الوجه بانا لا نم ان الوحي ينافي الروية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء
كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام
الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وانه
بط وفيه نظر لانه انما يكون لغوا لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام
كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما السرعة فلا يناسب مقتضى المقام لان الله
في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه
سبحانه وتع استعظم طلب رويته ورتب الوعيد والذم على طلب رويته فقال
الله تع فقد سالوا موسى اكبر من ذلك اي الروية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم روية الله جهرة وكذلك رتب الذم والوعيد
على طلب الروية في قوله تع حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا اذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا
الملائكة لتخبرنا بان محمدا ع م نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه
وتصديقه ثم اقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب
الروية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم

بان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب وح لا يجوز ان يرى في الآخرة والا لو
لا يعاقبوا بها وهو باطل لان القائلين بالرؤية انما يقول ان الرؤية من اعظم المثوبات
واجلها فكيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى
انما استعظم طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية
تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله ابصارهم القوة
التي بها يقوى على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه
والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة بقوله وقال
الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى
في الآخرة مذموم فثبت جواز رؤيته في الآخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع
الرجاء عن رؤيته والذم مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم
المطلوب **قال** الخامس ان الابصار فينا مع للقوم **اقول**
الوجه الخامس هو ان الابصار فينا معه اي فيما عندنا من المحسوسات
يجب اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت
مؤوفة لم يجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جايز الرؤية اذ لو كان ممتنع
الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي
للرائي او كونه في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها
وكالصور المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم المرآة
اذ لو لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون
الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرائي في غاية
البعد

البعد منه وسادسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر وسابعها
هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة اذ لو كان في غاية البعد او القرب
او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالتجربة وثامنها هو ان لا يكون من الشيء
المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم يجب الرؤية
عند وجود هذه الشرايط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن
لا نراها والشروط الستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه
وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين
المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة
وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة والثاني كونه
تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الان فلو صح رؤيته وجب
لحصول الشرطين وح وجب ان نرى الله تعالى الان واللازم وهو رؤية الله تعالى
الان باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم يكون باطلا وهو المدعى وقد
اخل المص بشرط اعتبره القوم وراء الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي
قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه فربما حصلت هذه
الشرايط ولم يحصل الابصار **واجيب** عن هذا الوجه بان الابصار في
الغايب عن الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار
فينا معه فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل لنا الان كالقوة التي
يعطيها الله تعالى ابصارنا بعد البعث وبها تقوى على هذا الادراك ولم يكن
الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرايط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون

الشروط معدات لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة

للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل مرئي

مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب عن

هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نم صدق قولنا كل مرئي مقابل

للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى بط لاختلاف العقلاء

في صدقها ولان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ذاته فان

ذاته تعالى ليس مقابلا لذاته ولا آلته بل لا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم

من الكبرى

فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها

الباب الثالث في الافعال

الباب الثالث في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل قال الشيخ

ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة

له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات

الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة كالصلوة ومعصية

كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري

والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اي ان الله تعالى يوجد

للعبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجدان الفعل المقدور

وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة

الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع

قول المعتزلة بوجوه ثلثة الوجه الاول ان ترك الفعل ان امتنع على

العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبورا في فعله لا مختارا اذ الفاعل

المختار هو الذي تمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل تمكن منه

احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح ويجب

الفعل معه اذ لو لم يجب امكن ان يوجد وان لا يوجد فان لم يتوقف وجوده على

امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا مرجحا بل بعضه

هف ولا يكون صادرا عن العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا عن العبد لاحتاج

الى مرجح آخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح موجب للفعل

غير صادر عن العبد دفعا للتسلسل وح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك

المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر

لانهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب

احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى

لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها

الوجه الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله

اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار موجدا لشيء غير عالم به على التفصيل

لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه

العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها ح وهو باطل واذا كان عالما

بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض

الاحيان والحركة في بعضها محيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف

احيان تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور للماشي بذلك وفيه نظر

لان البطوء ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد

مختارا في افعاله وناقض مرادُ العبد مرادَ الله تعالى بان يريد العبد تسكين جسم
في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في عين ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما يلزم
الجمع بين النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما يلزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما
دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد
لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على
السواء اي مساوية بقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل بالتاثير في هذا المقدور
واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح من
غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير
بل هما متنافيتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال
يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي ومن جاز فيما نحن فيه حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح
قال احتجوا بالمعقول الخ اقول احتجت المعتزلة على ان
افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعاله جارية مجرى حركة الجمادات
ولو كان كذلك يقبح تكليفه بناء لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء
اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته
واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول هو ان الفعل
المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية
داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل على داعي الترك

الى الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف الوجه الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع
لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهاتان
المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك فلا يكون للعبد في فعله
تاثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد عليهم ايضا وفيه نظر فيمكن ان يجاب
عنه بان نقول سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركة الجمادات لكن لا نسلم قبح التكليف
وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى
لا يسأل عما يفعل قال واما الثاني فهو من وجوه الخ اقول واما
الثاني المنقول فهو وجوه الوجه الاول هو ان الايات التي اضافت الافعال
الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى كل امرئ
بما كسب رهين والايات التي علقت الافعال بمشية العباد كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن الخ تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المط
وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة باضافة الافعال الى العباد
وتعليقها على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل
على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل
على الاول فهو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فان هاتين الايتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله
على صراط مستقيم فان هذه الاية تدل على انها معلقة بمشيته تعالى دون مشية

حاصله يرجع الى شيء واحد وهو انه لولا اختيار العبد بالفعل بطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب

العباد قال لكن الايات المشتملة للخصم اقول الوجه الخامس من الوجوه
النقلية هو ان الايات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي
الطاعات كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي
لقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى
المدح على الافعال كقوله تعالى وابرهيم الذي وفى الاية وعلى الذم عليها كقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة الى غير ذلك مع انها دالة على
ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان
الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم جارية
مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح
والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة
دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عم
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات
السعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لو كان
السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيهما لم ترتب الثواب
والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث
ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة
موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات وامارات
للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله ورتب الثواب للخصم

للخصم لا له جواب سوال مقدر نقريره ما ذكرنا قال
الثالث اعتراف الانبياء وعم للخصم اقول الوجه الثالث من الوجوه
النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم كما في الايات التي وردت تدل على كونهم
فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده الخصم من الاية الدالة
على ان ذلك بخلق الله تعالى ومشيته ونظايره كقوله تعالى من يشا الله
يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم قال الرابع للخصم اقول
الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة على ان افعاله لا يتصف
بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة
على عدم اتصاف افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى
وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان
من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت
فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت يدل على ان افعال العباد غير
واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد
افعال الله وكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات تدل على ان افعاله لا يتصف بهذه
الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته تعالى مخلوقة له وهو
المط واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الايات لا تدل على ان افعال

العباد لا تصدر عنه تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون
الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف
افعال العباد به يلزم الاتصاف افعاله تعالى به بل هو صفة اضافية تعرض بعض
الافعال بالنسبة الينا وذلك لان مالكيتنا بالنسبة الى حقوق العباد
واستحقاقنا اياها قاصر غير تام فتكون اخذنا حقوق العباد ظلما اذ الظلم
عبارة عن التصرف في الغير او في حقه من غير استحقاق العبد واما بالنسبة
اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق
واذا كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع
صدور اصل الفعل عن الباري تعالى بجواز عدم هذا الاعتبار ثم يعرض له هذا الاعتبار
بالنسبة الينا اذ يجوز ان يصدر عنه تعالى فعل ويعرض لذلك الفعل بالنسبة
الينا اضافة لا بالنسبة اليه ثم قلتم انه محال واما الآيتان الدالتان على نفي
الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى فلان المراد من نفي الاختلاف نفيه
عن القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله
مختلفة تدل عليه المدعي مخلوقاته ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات
كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقات الله متفاوتة
في الرتبة والشرف والزمان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان
كذلك فلا يدلان على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف
والتفاوت فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما **قال** واعلم
ان اصحابنا القوم **اقول** واعلم ان اصحاب المصنف اي الاشاعرة لما

لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نزاوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه
من الجمادات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا اختيارات والبراهين القائمة
على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا ذادتهم اي طردتهم
ومنعتهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه ارادوا
ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع قدرة الله وكسب العبد ومعنى
الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل
فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا لافعال
نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جازت الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد
والوعيد **والقول** بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل
فيكون ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا وبعود
المحذورات ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الافعال تحير الناظرين على
المناظرين فيه لانه يؤدي الى دفع التكاليف واستقباحه او القول
بالشريك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي عم
قال الثانية انه تعالى للقوم **اقول** المسئلة الثانية في انه تعالى مريد
لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الارادة
عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد
الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق
الامر اي كل ما هو مأمور مراد لا غير اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات ومبدعها على سبيل الاختيار وكل من اوجد شيئا على سبيل الاختيار

من الشر والخير والايمان والكفر لوجهين
الاول انه موجود لجميع الكائنات

انه مريد لما هو مراده يعني ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المط الثاني انه تعالى
علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه لوقوعه فامتنع
وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود
ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت
ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع
انه مريد له وهو المط **قال** احتج المعتزلة للاول **اقول** احتج المعتزلة
على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات
بوجوه اربعة **الاول** ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به
فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة اما مدلول الامر
او ملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم يكن
مرادا لم يكن جميع الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو المط
الثاني انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به لوجوب الرضاء بقضاء الله تعالى
والتالي بط لان الرضاء بالكفر كفر **الثالث** هو ان الكفر لو كان مراده تعالى
لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة
فلا يكون مرادا **الرابع** قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه لا يريد الكفر
اذ لو اراده لرضي به لان الرضاء هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضاء به
فيكون دالة على عدم الارادة وهو المط واما التعقيب في الوجوه الثلثة
الاخيرة فهادم الوجه الاول بعينه **واجيب** عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر
لو كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة
لكن

لكن الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا كما اذا طلب زيد ان عبده يشرب
الخمر وهو لا يريد ذلك ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل ياتي بذلك ام لا
فيقول اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك
الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به وفيه نظر
لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز انفكاك الارادة عن الامر
وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود
الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم
بدون اللازم وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضاء به
قوله لوجوب الرضاء بقضاء الله تعالى **قلنا** انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر
نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى والرضاء انما يجب
بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يلزم ما ذكرتم **وايضا** رضاء العباد بالكفر
كفر لا رضاء المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان
الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع **قلنا** لا نم بل الطاعة
هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر
مطيعا بكفره لانه ما ياتي به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما عرفت في الجواب
من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الاية تدل على عدم ارادته
الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع
اذ الرضا من الله تعالى ارادة الثواب في حقنا او ترك الاعتراض فمعنى
قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك
الاعتراض

العباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر لان الكفر
منصوب لكونه مفعولا به ليرضى و يسخط وايضا لو كان المراد بالرضى
ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول على عباده اذ صلة الاعتراض
على دون اللام **قال** وقالت الحكماء الخير **اقول**
وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض لا يشتمل
على قوة اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك
او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر بالنار فانها
وان كانت شرا من حيث انه يتأذى بها في بعض الاحوال حيوان الا ان
فيها منافع كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك الخيرات والشر
واقع بالتبع اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها الا بحيث تكون
كذلك فالحكمة الالهية التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول
القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني تحرزا
عن الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير
لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير **قال** الثالثة في التحسين والتقبيح
اقول المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى فانه تعالى مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار
ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سيجيء فلا يكون شيء من الافعال
بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام
والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير

مكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه و قبحه
يكون لذاته او لصفة قائمة لذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح
صدوره من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات او بما لا ينفك عن الذات
لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة
لازمة لذاته واذا كان كذلك فالفعل الحسن يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن
منا لما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه
اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق
الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع فانه لاشتماله
على صفة المنفعة حسن ولاجل ان الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور مدرك
بالعقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المذكورتين اعني المتمسكين بكتاب
سماوي وغير المتدينين ايضا اعني ما سواهم كالبراهمة ومن الفعل القبيح والحسن
ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم يوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكها فلنا في الرد على المعتزلة
بان مرادكم بالحسن ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او يكون ملائما للطبع كاللذة وبالقبح
ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ
لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل
بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة
وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في دركهما
بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفادا من الشرع وقد ظهر في مسئلة

١٢٦

خلق الله لان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيله ذلك بل ما يصدر
عنه انما يصدر عنه بسبب الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا **قال**
الرابع في انه تعالى لا يجب عليه شيء للقوم **اقول** المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء
وانما قلنا لوجهين الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت
الحكم اعني الوجوب بدون الحاكم ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر
الثاني لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق
الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان الله تعالى
ناقصا في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى
امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فيقدح عليه بان التقريب الى الطاعة
التي اوجبتم سببه على الله تعالى امر ممكن في ذاته ~~او الاضطرار~~ فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب
ابتداء من غير ان يفعل مقربا اولا ثم يقتضي ذلك المقرب هذا التقريب فيكون
الوسط اي المقرب عبثا وكون ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا
فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات
فيقدح عليه ان الله تعالى على العباد من النعم السابقة والانعامات السابقة
ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك فتلك الاتيان الى الطاعات لا تكافي
تلك النعم السابقة فيكون نقيض مكافاة ثواني ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى
العقاب على العقاب الكبائر قبل التوبة فيقدح عليه العقاب حق الله تعالى
عفوه اذ ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل
الاصلح لعباده في الدنيا فيقدح عليه لو كان الاصلح واجبا لما خلق الكافر الفقير
لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور
التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه تعالى عن
الاتيان به فيما سلف الالتسد وقد عرفت فساد ذكره في المسئلة السابقة **قال**
الخامس ان افعاله لا تعلل للقوم **اقول** المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى
لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع المضار وانما قلنا ذلك لوجوه
الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيله ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض
الذي هو غيره وكل من كان مستكملا لغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نسلم ان
كل من يفعل لغرض كان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو كان نفع ذلك
الغرض راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات والاستكمال بالغير
لانا نقول في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح
وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه فيلزم الاستكمال
بالغير ضرورة الثاني لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون
تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الافعال مقدورا لله تعالى فيكون

اي ذاته اما اذا كان راجعا

حقد والابتداء واذا جاز صدور تلك الاغراض عنه تع ابتداء فجعلها غايات
بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث يناف الغرض فلا تكون افعاله تع معللة
بالغرض وهو المط اذ من جملة افعاله جعل هذه الاغراض غايات للافعال
وهو عبث له واذا كان بعض افعاله غير معللة بالغرض فلا يكون شيء من
افعاله معللا بالغرض لعدم القايل بالفصل الثالث ان الغرض
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل ذلك الوقت لزم
ان يحصل الحادثة اي قبل هذا الوقت لانه ولزم ايضا ان لا يكون
هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج
قبل ذلك الشيء لكونه موجودا قبل وقته وكون غرضه غير غرض له تع وان وجد
مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك الوقت فيعود الكلام
في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض في حدوث هذا الغرض
في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه فان استند اختصاص
كل غرض بوقته الى اغراض اخرى لا الى نهاية يلزم التسلسل وهو بط وان
انتهت الاغراض الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته يلزم تعريه فعله تع عن الغرض
وهو المط **قال** واتفقت المعتزلة الخ **اقول** واتفقت المعتزلة
على ان افعاله تع واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لانه لو لم يكن كذلك
فاما ان تكون معللة برعاية مصلحة تعود اليه وهو ايضا بط لما عرفت او يكون
افعاله تع خالية عن الاغراض وهو ايضا بط لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على
الحكيم تع محال فاذا بطل القسمان ثبت ان افعاله تع واحكامه معللة برعاية مصلحة

مصلحة العباد وهو المط واجيب عنه بان المراد بالعبث في قولكم العبث
على الحكيم تع محال ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان المراد
غيره فلا بد من افادة تصويره اولا وتقرير استحالته عليه ثانيا حتى ينظر في صحته
وفساده **قال** وقالت المعتزلة الخ **اقول** المسألة الرابعة قالت
المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق تعظيم
العبد بالثواب والاجلال بسبب ارتكابهم التكليف فان التفضيل بالتعظيم
من غير ان يستحق التعظيم قبيح على الله تع قلنا مبنى هذا الكلام على القول
بالحسن والقبح في افعاله ونحن قد ابطلناه ومع القول بهما فالتفضيل بالتعظيم
انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر والله تع منزه عنهما فلا يقبح منه احتج منكروا
التكليف بوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله لما مر فيكون افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك فيقبح تكليفه بشيء لقبح تكليف الجمادات
ومن يجري مجريها الثاني ان تكليف العباد لو خلا عن الغرض كان عبثا
فيقبح من الله تع الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تع لانه تعالى
متعال عن الغرض ولا يكون ايضا للعبد لانه تع قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء
من غير توسط العمل لانه تع قادر على جميع الممكنات ابتداء واذا كان كذلك فيضيع
التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج بان التكليف حاصله يرجع الى انه
اعلام من الحق الى الخلق بحصول الثواب بواسطة الاتيان بما كلف به على اهل الجنة
وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء والاشقياء
واذا كان كذلك فلا يجوز طلب لميته لان حكم الله تع لا يطلب لميته ولا يسال علته

فان لله تع ان اعترض على من اراد ولا يعترض عليه ويسال عن غيره ولا يُسال عنه
كما قال الله تع في محكم كتابه لا يُسال عما يفعل وهم يسالون جعلنا الله من الراضين
لقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه قال

الكتاب الثالث للمصنف اقول

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة وغيرها من
السمعيات كالمعاد والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلثة
ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث البحث
الاول في احتياج الانسان الى النبي عم اذا عرفت هذا فنقول لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه
لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اي بمشاركة انسان اخر ولا يتم ايضا
الا بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد منهم ما يعمل الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي
كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله ويكون تلك المعارضة والمعاوضة
تجريان بين الشخص فيما يعوض لهما ما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة
او صلاح النوع كتدبير المدن مثلا ولما كان لكل واحد شهوة يحتاج اليه
ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير (جمع المدينة)
احتاج الانسان الى عدل يتفق عليه حتى لا يكون كذلك ويحفظ ذلك العدل
شرع اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين
كلية يحفظ وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يعرضه ويعينه
على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بايات ظاهرة

(في الهامش: ويتعين العدل على الوجه الذي ينبغي)

ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح
لاحدهم على الاخر وتلك المعجزات تدعو الناس الى الطاعة ذلك الشارع وتحثهم على
اجابته ويكون ذلك الشارع صادقا في مقالته اي يصدق في جميع ما يقول يتوعد المسيء
بالعقاب العاجل والاجل ويعد المطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه الصفات
هو النبي فالانسان محتاج الى النبي عم وهو المطلوب قال الثاني في امكان المعجزات للمصنف
اقول البحث الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب (على راي الحكماء والمتكلمين)
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع (دعوى)
عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا ان هذين القيدين
مما يجب ان يزاد على ما قال المصنف في تعريف المعجزة حتى يكون منطبقا عليها
اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي
عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحيوة وهذا جائز بسبب
انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت البدنية (والتغذية)
عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل من النبي عم ما يتحلل
من غيره فاستغنى النبي عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض
الحارة لما اشتغلت قواها الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل
المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه
في غير هذه الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عم لست كاحدكم ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب للمصنف اقول

(في الهامش: شي ما — واذا كان حال المريض كذلك فحال غيره اولى ان يدل)

الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا انسانيا او فعلا بجارحة لوي اما
الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي في اليقظة مثل ما يقع لغيره
في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فيتصل نفسه لقوته ونقائه عن الشواغل
البدنية وطهارته عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية
الشريفة التي فيها صور الموجودات كلها فينتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام
من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى
يقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فتدرك ما عندهم من الغيبيات على وجه كلي
وانما انتقشت صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب لوجودات
الجزئيات ومدركة لذوات الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات
اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات
من الازل الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات
فينتقل تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصورة جزئية
مناسبة لها ثم ينتقل تلك الصور من المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك
الصور كانها مشاهد محسوس وهذا هو الوحي وربما يعلو النفس ويشتد الاتصال
فيسمع كلاما منظوما من شخص يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان
يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه اذ يستحيل نزول العقول عند تشخص
وتكلمهم بكلام واما الثاني وهو الفعل بجارحة لوي فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي
بذلك الفعل قوة امثاله مثل ان يشفع النبي عم الماء عن حجر بانه كما نقل عن موسى
عليه السلام او انفجار الماء من فرج بين اصابع النبي عم وبنانه كما نقل عن نبينا عم

١٢٥

عم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب ان يسلط الله تعالى على مادة الكائنات
فيتصرف نفسه فيها بازالة صورة وايجاد لوي كما يتصرف في اجزاء بدنه فيتها
في عنصر يناسب مزاج الحاضر وما ذكر من ان ذلك العنصر في طبيعته اي
نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر بسبب من الاسباب
وان لم يعلم ذلك السبب بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء
وهذا التقرير في امكان المعجزة على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى
هذه التطويلات فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل
بالاختيار فيخص من شاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال
الكتب عليه **قال** الثالث في نبوة نبينا عم للخصم **اقول** البحث الثالث
في اثبات نبوة نبينا عم يدل على نبوته وجهان **الاول** انه عم ادعى النبوة
بالتواتر واجماع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي ثلثة انواع لان المعجزات الرسول
عم اما منقولة الينا بالتواتر اولا **والثانية** اما عقلية او حسية **اما** انه اظهر القسم
الاول من المعجزة فلانه عم اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه عم طلب المعارضة
من الفصحاء اذ فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية
وهي دالة على التحدي بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارضوه بل عجزوا
عن ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت
المعارضة منهم لنقلت بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار القرآن
لان القرآن حينئذ يصير شبهة وتلك المعارضة كالحجة فعلم ان القرآن معجز متواتر
فثبت انه اظهر المعجزات المنقولة الينا بالتواتر وهو المط **واما** انه اتى بالمعجزة العقلية

اعلم ان محمدا رسول الله خلافا لمنكري النبوة وهم البراهمة وللمخالفين بها وهم اليهود والنصارى والمجوس لنوع شبهة
اما اولا فلانه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا
اما الثاني فلانه اخبر عن المغيبات ومن كان كذلك كان رسولا

وذلك على نوعين الاول انه اخبر عن المغيبات وذلك على قسمين قسم
من المغيبات المستقبلة وقسم من المغيبات الماضية والقسم الاول
ايضا قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار فالذي ورد في
القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد
غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا بالحمد ان الذي فرض
عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت مكة
معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يتفرق في البلاد ثم
يعود اليه ومنها قوله تعالى خطابا بالحمد عم قل للمخلفين الاية وقد وقع ذلك
لان المراد من قوم اولي بأس شديد عند بعضهم هم بنو حنيفة وقد دعى
ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم ومنهم
يكون معنى وعند بعضهم اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى
علي الى قتالهم وقد يكون معنى قوله يسلمون اي ينقادون وفيه نظر ومنها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ديارهم
واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل
قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدور الاسلام وقد
انجز الله موعوده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عم الخلافة
من بعدي ثلثون سنة وكان مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذلك القدر ومنها

131

ومنها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد
النبي بهما ومنه قوله عم لعمار بن ياسر تقتلك للعباس حين اسر النبي عم
وطلب الفداء لنفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث
وانجى العباس نفسه عن الفداء وقال لا مال لي فقال النبي عم اين المال الذي
وضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل
ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا وقال العباس والذي بعثك
بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها
اخباره عن موت النجاشي اليوم مات فيه فان ابا هريرة روى ان النبي عم نعى
للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي
وخرج بهم الى المصلى فصلى بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار بعد الاخبار
انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط
الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح وكالاخبار
عن نائبة بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي عم انه قال ينزل ناس من امتي بغايط
يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار
المسلمين فاذا كان في آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون
في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة
يجعلون بذلك المصر هو بغداد وكون تلك الغايط قبل عقد المدينة
مسماة بالبصرة لا ينافي تسميتها بعد بغداد والدليل على ان المراد

ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان المراد هم

بذلك المصر انما هو البغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل
قطعة من شط العرب وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اغاره بنو
قنطورا لان المراد ببني قنطورا الترك وذلك لان قنطورا جارية ابرهيم عم
والترك من نسلها وقد تفرق اهل البغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي
عم ومن اراد العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتب الامام العلامة نصير الدين الطوسي
في حكايتها وكاخبار النبي عم عن نار بصرى وهي مدينة من مدن الشام فان النبي عم
قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما
اخبر فانه في ايامنا قد اشتعل نار من ارض الحجاز وقد اضاءت هضباتها
بحيث رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي عم باعناق الابل تلك الهضبات انتهى
وهذا شايع فاش بين الناس فان تلك النار راها جمع عظيم من الحاج والآن اكثرهم باقون
متفرقون في البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن المغيبات الماضية فكاخباره
عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القرآن وذكر اخبار عن المغيبات
لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثاني من معجزاته
العقلية فبلوغه عم هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية يدل عليه اتيانه بكلام عجز
الاولون والآخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكمة النظرية والعملية بل على جميع
العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسته
لكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عم
[illegible] كانشقاق القمر فان انس بن مالك رضي الله عنه
روى ان اهل مكة سالوا رسول الله عم ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى راوا

راوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة
قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه
الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام متوقف على نبوته
فاثباتها به دور وكنبوع الماء من بين اصابعه عم لانه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فيتوضا منها ثم اقبل الناس نحوه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضا ولا نشرب الا ما في ركوتك فوضع
النبي يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا
وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة
وكحنين الخشب فانه قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة
من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب
عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن
انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة
العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله عم
بينا نحن نسير معه اذا مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر
فوضع جرانه فوقف النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه
فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما
اذا ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث
مما لم يكن له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير
اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المسمومة

بانها قالت لانا كلت فاى مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية
ثم اهدتها لرسول الله صلعم فاخذ الرسول صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه
معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه الذراع بيدي
قالت نعم قال وما اردت الى ذلك قالت قلت ان كان نبيا لم يضره وان لم يكن
نبيا استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات
مما ذكر في كتب دلايل النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الرواة
بلغوا حد التواتر فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كاشجاعة علي وسخاوة حاتم
نثبت ان محمدا صلعم ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة فهو نبي اذ المعجزة تدل على تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم
وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه فقال
الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعوي هذا فخالف عادتك وقم من مقامك
وافعل كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة
صدقه في دعواه والقول بانه كان اتفاقيا بان اتفق الملك سواله فكذا ههنا وكل
من صدقه الله فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى اما لذاته او لقبحه فثبت
بما ذكرنا انه عم نبي **قال** وايضا جميع سيرته وصفاته المتواترة تلوح **اقول**
الوجه الثاني هو ان جميع سيرته وصفاته المتواترة لملازمة الصدق فان احدا ما سمع
منه الا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولا صدر عنه الكذب مرة لا جهدا لا
اعداوه في تجهيره وكالاعراضه عن متاع الدنيا مرة بعد مرة مع الاقتدار عليه فان قريشا عرضوا

عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم
وكالسخاوة في الغاية حتى انه تم عاتبه عليها تعالى ولا تبسطها كل البسط وكالشجاعة
في الغاية الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولذا قال البراء
كنا والله اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا للذي يحاذي به يعني النبي
وهذا يدل على انه عم كان قوي القلب بحوا عبد الله تم لقوله تم والله يعصمك
من الناس ونحوه وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما
قال اوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب
والمشاق كما قال عم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور
ولا في اصراره قصور ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور الماكر
لن يكون كذلك وكالترفع عن الاغنياء واهل الشرف والتواضع مع الفقراء
والمساكين لا يكون اجمع الا للانبياء اذا لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع
هذه الصفات في ذاته فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى
الدلالات على نبوته **قال** قالت البراهمة تلوح **اقول** قالت البراهمة
لا حاجة الى بعثة الرسل لان ما جاء به الرسول ان حسنه العقل فلا حاجة
فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء ورد به الرسول او لا
وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما قبحه العقل مردود سواء ورد به الرسول او لا
وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك لان ما توقف العقل فيه
تستحسن عند الحاجة اليه للانتفاع به لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به
الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا كان الانتفاع به حسنا والا يلزم التكليف

ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ويبقى الانتفاع به عند الاستغناء عن الافعال
به لما تقرر ايضا في العقول لزما لا يكون في محل الحاجة فيتم الانتفاع به لانه اقدام
على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك فاذن في العقل مندوحة
وبد عن النبي عم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انا لا نم عدم الاحتياج الى بعثتهم
بل للبعثة فوايد لا تحصى منها ان يعتبر النبي ويؤكدها بالنقل في الامور التي يجوز
العقل بها بواسطة الحجج ويزيل الشبه التي يصعب دفعها وان يرشد تمام
التجويز الى ما توقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات واحوال الجنة
والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي اذا اخبر بالوقوع عنه جزمنا به
ومنها ان يتبين حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه لحسن الاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بدرك حسنه وقبحه اذ من حيث انه تصرف في ملك الله بغير
اذنه قبيح ومن حيث انه ربما تؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا حسنه النبي عم
عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية الطاعة
وكميتها وكيفيتها على التفصيل وبه ينقطع عذر المكلف من كل وجه على ما قال الله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بجهله وهي انه
وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا لكنه تم لن ظهر لنا العبادة فيجب ان يبينها
لنا انها ما هي وكم هي وكيف هي فلما فصلها النبي عم وبينها اندفعت هذه الحجة
بتبينها اندفع ومنها ان يعين النبي عم وظايف الطاعات في العبادات المذكورة
للمعبود المكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجريها لاجل استحفاظ
تذكر المعبود ويبين ايضا الطاعات الغير المذكرة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم

بحصول قطع (خ)

الرحم والبر الى الوالدين وغيرهما ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة
النوع كما عرفت في صدر هذا الكتاب ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في
المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها ومن نحو
الصناعات النافعة المكملة لامر المعاش وتلك اما نافعة في الحروب كصنعة
الزرد كما قال في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم الاية او في
البحار كما قال في نوح عم واصنع الفلك باعيننا ومعلوم ان توقيف هذه
الصناعات على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها او
ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض
ضارة في بعضها الى غير ذلك من فوايد الادوية كما هو مذكور في الكتب الطبية
تعليما بلا تعب وخطر لان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى الهلاك وان يعلم
خصايص الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان ذلك لا يحصل
العلم بها الا بتجربة متطاولة لا يفي بها الاعمار الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف في
العلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول لكن جميع
العقول غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد للناس من معلم
يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال عم كلم الناس على قدر عقولهم
قال قالت اليهود للنصارى اقول قالت اليهود لو كان محمد
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى عم
منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى عم انه سينسخ
او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما لامته واذا كان كذلك

الاعمار لان العلم التجربي بذلك
انما يحصل بعد تكرار الادوار
والاعمار البشرية لا تكفي بها
صح

كالمرخ

كان العلم بكون شرعه منسوخا مساويا للعلم باصل شرعه واذا كان كذلك لزم ان
ينقلوا نسخه ويشتهر كتواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا لما
امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبيّنا في شرعه انه سينسخ فان
كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شرع
محمد عم والتالي باطل اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم
يكن في شرعه ما لا يدل على النسخ ولا على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى
شرعه غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى عم
ليس كذلك لان التكاليف المثبتة في شرعه كانت متوجهة على الخلق في تلك الشرع
الى زمان عيسى عم اتفاقا فعلم بان شرع موسى عم غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عم
وهو المطلوب فلنا في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى عم
ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كتواتر اصل دينه
قلنا لا نم ذلك بل انما لم يتواتر كتواتر اصل الدين لانه لم يتوفر الدواعي على نقله
توفرها على اصل الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع
النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكر بلفظ التابيد ليدل على طول
المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا انه سينسخ لما كان اهتمامهم
به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب الاخير نظر اذ هذا الاحتمال قائم
في شرع محمد عم قال الرابع في عصمة الانبياء للنفر اقول البحث الرابع في عصمة
الانبياء وسيجي تفسيرها اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي
وان تمكنوا منه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم

ما يشعر

المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا اظهار كلمة الكفر عند
الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر في
القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان
اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة ~~يؤدي الى اخفاء الدين~~ لان الخلق في ذلك
الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي
الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل ضرورة والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على
الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على
الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر عليهم واصحاب المصري الاشاعرة لم يجوزوا
الكبائر عليهم مطلقا اي تعمدا ولا سهوا وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا
لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وجوه لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور
الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تع واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير
يرجع اليه والامر للوجوب واذا كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر
والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور
الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا اذ لا يدل على عدم جواز
صدور الكفر عنهم في حال التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع
لا يدل الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر عن المتبوع وذلك يقتضي
ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جائز لنا عليه اتفاقا
والثاني يلزم كون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب لان من كان اكمل كان

صدورهم

صدور النقيصة عن الغير فيكون استحقاقه للذم اشد ويدل على ان الاول
ما اوعد الله نسا النبي بقوله يا نسا النبي لستن كاحد من النسا من يات
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى
زاد في حدود الاحرار فانه جعل حد الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب
وزيادة الحد الا لزيادة الكمال في نسائه عم وفي الاحرار واذا كان كذلك
في يكون صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا
كان كذلك كانوا اعظم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل من حال
جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك
ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا والثالث يلزم
كون الانبياء عم من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر عرفته
والرابع يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين حينئذ والفاسق لا يقبل
شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنهم مقبولو الشهادة
والا لكان ادنى حالا من عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس
يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم حينئذ لدلالة الادلة
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا لكن زجر الانبياء وايذائهم
غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان يعزلوا عن النبوة حينئذ لان المذنب ظالم

١٣٦

ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه ايضا
ما في اخواته لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم
عهد الامامة لقوله تعالى في صدر الاية خطابا لابرهيم عم اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الامامة لا في
عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا لا نم ذلك فان المراد بالامام
من يقتدى به والنبي كذلك ثم انه وان سلم ان المراد بذلك العهد عهد
الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة
اقل درجة عن عهد النبوة واذا ثبت الملازمة بين جواز صدور الكفر
والمعاصي عنهم وبين التوالي الستة فثبت بطلان التوالي ثبت المدعى وهو
امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم قال واما قوله تعالى عفا الله عنك
الخ اقول عورض هذه الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر
والذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى خطابا لمحمد عم عفا الله عنك
لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين
الايتين تدلان على صدور الذنب عنه عم اما الاولى فلان العفو يدل على
تقدم الذنب واما الثانية فظ والجواب ان الذنب في هاتين الايتين
محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيات المقربين وانما حمل على ترك
الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة ادم عم فان ادم كان نبيا بالاتفاق
وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية

الكلام في عهدهم

فاذا لم ينل المذنب الامامة فالاولى ان لا ينال النبوة

اي الامور المذكورة

الاحد دليل الملكي ودليل المعارض

المعصية من الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل
عليه امران الاول انه لو كان حالة الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة من
لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة في الكتاب قوله تعالى اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء
وهو الباس خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها
قول ابرهيم عم اشارة الى الكوكب هذا ربي فان ابرهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ
بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم ذكر
هذا على سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه
ثم يلزم عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب فيجوز صدور الكذب
عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم لم يكن قاصدا للاسناد
الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفسه على سبيل الاستهزاء بالكفار ومثاله
ما لو قال صاحبك وهو امي وقد كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور به انت
كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك
مع الاستهزاء لا نفيه عنك فكذا هنا الثاني ان ابرهيم عم اسند الفعل الى
السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك والفعل كما يسند الى مباشره
فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظره في علم النجوم ليعلم حادثا من تاثيرات
النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم لذلك حرام فيكون ابرهيم
مرتكبا للحرام والجواب ان نظره في النجوم كان للاستدلال بها على حكمة صانعه
والتوقف عن مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات ولهذا مدح الله متفكرين في
خلق السموات بقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في

في خلق السموات والارض الاية وايضا قوله تعالى اني سقيم كذب اذ لم يكن حينئذ سقيما
والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم عم
لعله في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم
متوقع استقبالي وهو ذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند
بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور الذنب
عن الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما كتم
حريته ولم يبينها لاشعاره بقتل الاخوة اياه اذا اظهر ذلك وذلك جائز
او كان ذلك قبل نبوته وايضا هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم
بالزنا ذنب فجاز صدور الذنب عن الانبياء والجواب انه ذلك الهم
جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال وتلك محمدة
اذ عدمها في الرجل يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن له اختيار حتى
يكون مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وهو
خيانة والخيانة حرام والجواب عنه ان ذلك كان بموافقة اخيه ليحبسه
عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر من اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء
ابيهم وبيع يوسف فان كلها كباير مع كونهم انبياء والجواب عنه لا انهم
انبياء وان سلم انهم انبياء لكن لم ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة
داود عم مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه ليتزوج مع امراته كما قال
تعالى على لسان الملائكة معرضا لداود بانه قد طمع في زوجة اخيه ان هذا اخي
له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكان منها

كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة عن الانبياء لكون داود نبيا اتفاقا
والجواب عنه ان تلك القضية لم يثبت صحتها على الوجه المشهور لان داود انما
طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتل اخيه فلهذا القدر عوتب عليه لانه دليل
على انه لم يغتم بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد
منه غير هذه القضية المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية
وهي قوله تعالى وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع
منهم الآية ان جماعة تسوروا المحراب ليقتلوه فلما راهم داود خاف لما تفرد
في الوقت انه لا يتسور ورد الملوك من غير اذنهم وهو المراد من قوله ففزع منهم
فلما راه مستيقظا خافوا من فعلتهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها ليدفعهم
انهم انما قصدوا الحاجة دون ما توهمه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احد منهم على الآخر ما لا كان فانه تعالى حكاية
عن دعواهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الآية فقال داود
في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية على هذه اولى لان الملائكة
ما ظلم بعضهم بعضا فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل
عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما ههنا فلم يلزم الا الحاق
الكذب بتلك اللصوص وهو جائز فان قلت قوله تعالى بعد هذا وظن داود
انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب مناف لما ذكرتم لان ذلك لا يعنف
الاستغفار يوهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الذنب منه
قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان ليتظر انه هل ينتقم منهم او

او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وكل ذلك غاية الحلم والكرم
فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله فغفرنا له ذلك ينافي ما ذكرتم اذ لو كان
الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا
له اي لجماعته او لشفاعته فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فهذا غاية
ما يقال في هذا الموضع قال واما قبل الوحي فلا اقول ما ذكرناه من الابحاث
انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه
لو جاز عليهم لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا الذنب والاصرار
عليه بحيث يصيرون مشهورين في العصيان كيلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد
بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر
حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء واما الروافض
فقد اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنوب والمعاصي مطلقا سواء كان كبيرة او صغيرة
قبل الوحي وبعده لان الواجب العصمة كما سيجيء فالنبي اولى قال تنبيه
العصمة ملكة نفسانية للنوع اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها عند
ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور ويتوقف هذه الملكة
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في
جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة
من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة
وتتم الملكة في الانبياء بشيئين احدهما تتابع الوحي والبيان من الله تعالى على تذكر
ذلك العلم وثانيهما بالاعتراض على ما يصدر من النبي سهوا وبالعتاب على ترك الاولى

بأن يعاتب عليه ولا يتركه مهملا بل يضيق الأمر فيه عليه لأنه متى تحققت في
النفس العفيفة ثم انضم إليها الوحي المتتابع بتذكره صار ما ذكرنا والنفس
إليها خوف المؤاخذة على قدر القليل صار أشد تأكيدا لذلك الأمر أو زوال
فلزم تأكيد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه
لخاصية في نفسه أو بدنه ومنع هذا القول بوجهين أحدهما عقلي والآخر نقلي
وأما الوجه العقلي فهو أنه لو كان توقف العصمة على ما ذكرتم لما استحق المعصوم المدح
على عصمته إذ لا اختيار له في ذلك فلا يمتنع تكليفه بشيء من الأوامر والنواهي
له نكره وأما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي فإنه
يدل على أنه يجب أن يكون النبي أيضا قادرا على ارتكاب المعاصي كما أنا قادرون
على ارتكابها وإلا لم يتحقق المثلية وقوله أيضا خطابا له ولولا أن ثبتناك لقد كدت
تركن إليهم يدل على أن ثبات النبي على العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله إياه ولولا
لكان له العصيان قال الخامس في تفضيل الأنبياء الأول أقول
البحث الخامس في تفضيل الأنبياء على الملائكة ذهب أهل تفضيل الأنبياء
على الملائكة أكثر أصحابنا أعني الأشاعرة والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي من الأشاعرة فإن هؤلاء ذهبوا
إلى أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء احتج الأولون القائلون بتفضيل
الأنبياء على الملائكة بوجوه أربعة الأول أنه تعالى أمر الملائكة بسجود
آدم لقوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون آدم أفضل
من الملائكة إذ لو كان الملائكة أفضل منه لكان أمر الملائكة بسجود آدم

آدم أمرا بخدمة الأفضل للمفضول وهو بط إذ الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول
الثاني أن آدم عم كان أعلم من الملائكة لأن آدم كان يعلم الأسماء لقوله تعالى وعلم
آدم الأسماء كلها دون الملائكة فإن الله تعالى سأل الأسماء منهم فقالوا سبحانك
لا علم لنا إلا ما علمتنا فيكون آدم أعلم منهم فيكون أفضل لأن الأعلم أفضل لقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث أن طاعة البشر أشق
لوجهين الأول أن طاعة البشر لما تقدر منهم مع الموانع والصوارف منها
من الشهوة والغضب والوسوسة دون طاعة الملك فإن تلك جبلية ذاتية
فيكون طاعة البشر أشق الثاني أن طاعة البشر تكليفية مستنبطة بالاجتهاد
لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى
لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الحكم أشق
من التمسك بالنص فثبت أن طاعة البشر أشق وإذا كانت أشق فيكون أفضل
لقوله عم أفضل العبادات أحمزها أي أشقها الرابع قوله تعالى إن الله
اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم لما سوى
الله تعالى فيكون معنى الآية أن الله اصطفى آدم على كل المخلوقات ترك العمل
فيمن لم يكن نبيا من آل إبراهيم وآل عمران للإجماع على عدم أفضليتهم فيبقى معمولا به
في حق الأنبياء فيكون الأنبياء أفضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة
فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة وهو المط قال واحتج الآخرون الأول
أقول احتج الآخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الأنبياء بوجوه ستة
الأول قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون

هذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان قولهم فلان لا يستنكف الوزير
من خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه والجواب عنه بانا لا نسلم ان هذا السياق
يدل على افضلية الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة للاستنكاف وهو
حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك الكرام لانه حصل من غير اب وام
فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم
لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عم
لا من محمد عم فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل
وفيه نظر الثالث انه تعالى قدم ذكرهم في القران على ذكر الانبياء عم يدل على
افضليتهم وهذا ظ والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الاعلى الى
الادنى او من الادنى الى الاعلى اما لو رتب على العكس لم يلزم ذلك وايضا منقوض
بالاية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث قوله تعالى وصف الملائكة
لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان
البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال ما لم يثبت
تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم
له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب عنه
انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي
فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح يلزم ان يكون الملك اقوى من البشر
لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل هو هذا الاعتبار الرابع قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك هذا يدل على ان

ان حال الملك اشرف وقوله تعالى خطابا لادم مع زوجته ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم والجواب عن الاية
الاولى انا لا نسلم ان قوله لا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية الملك بل يدل على
ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي
وعن الاية الثانية انها لا تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا اذ لا يدل
عليه الا عند مخاطبة ابليس دون حال الاجتباء الخامس الملك معلم النبي عم
لقوله تعالى في شان محمد عم علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول
الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي اذ المعلم
افضل من المتعلم وهو ظ وكذا الرسول افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة
الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلوم له ولا يلزم منه
الافضلية مطلقا ولا نسلم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس بالنبي الى
امته باطل اذ الفرق ظ وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع عظيم
ليكون حاكما عليهم وذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل شخصا
واحدا الى شخص للاعلام فجاز ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل
الملك غلام الوزير اليه السادس هو ان الملائكة ارواح مبرأة عن الرذايل
والافات المنظورة لكون علومهم فعلية كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم
البشر وعن الرذايل والافات العملية لكونها منزهة عن الشهوة والغضب
الذي هو منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظ والملائكة مطلعة على اسرار
الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الحادثة دون البشر والملائكة قوية على الافعال

العجيبة كالسحاب والزلازل القوية من غير فتور وملال قوة بخلاف البشر
والملائكة سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبطة
بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون على كثرة العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون بخلاف البشر والجواب عنه ان بيان شرف الملائكة بالنظرية
والعملية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب
اليه الحكماء وهي غير موجودة كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف
يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية فلا تدل
على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام العالم
بهم فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم وان كان اوفر لكن
ليس لهم في ذلك مشقة لكونهم مجبولين عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت
قال السادس في الكرامات للقوم اقول البحث السادس في كرامات الاولياء
انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله والاستاذ
مرفوع عطفا على المعتزلة واما ساير الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز الكرامات
هو انها لو لم تجز لم يقع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان احضاره
عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر امر خارق للعادة وهو ليس نبيا
اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها من غير الذكر
وحصول الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت

واتزيد اعم

من الانبياء في وقوع هذه الوقائع من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب
الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء
فيكون هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بانه لو جاز خوارق العادات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا
في الجواب عنه لا نم التباس النبي بالمتنبي حينئذ بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي ودعوى
النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات التي لا يكون مع الدعوى والتحدي

الباب الثاني في الحشر والجزاء

الباب الثاني في الحشر والنشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب
والعفو والشفاعة وساير السمعيات جاء هو مذكور في هذا الباب سوى البحث
التاسع فانه انما اورده في هذا الباب لان عادة القوم انما جرت بتسليكه في
سلك هذه السمعيات وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جائز خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين من المعتزلة لنا على
جوازها هو ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته
او لشيء من لوازم ذاته وحينئذ يلزم ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته
وحينئذ يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون
ممتنعا لغيره يمكن ارتفاعه وكل ما يمتنع كذا فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير
المقتضي لامتناع وجوده بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو
المطلوب اذا ادعى الامكان وجوده وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من
لوازم ذاته قوله وحينئذ يمتنع ابتداء قلنا لا نم اذ لا يلزم من امتناع وجوده بعد العدم

امتناع وجوده الاول قال واحتجوا بوجوه الملخص اقول المنكرون لامكان
العود احتجوا على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق
له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود ولان المحكوم عليه بالامكان
يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال
عوده عن مثله المبتدأ معه اي يستلزم التباسه بمثله الذي كان موجودا معه
في الوجود الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين والثالث
انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ
فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك الوقت
لانه من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة وقته
الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدأ لانه
موجود في عين وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك وكون الشيء الواحد
مبتدأ ومعادا ممتنع والجواب عن الوجه الاول لم قولك المعدوم لا يحكم
عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم عليه فهو يجب ان يكون له ثبوت
وفيه نظر ~~وايضا بهذا الحكم لا يمكن اثباتها ما ذكرتم والابطال ما ذكرتم~~
قولك المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم
يوجد بعد كالحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يكون عالما فانه صحيح مع انه
لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كالحكم على شريك
الباري تعالى بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنقيض
العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته فما حاصل ان

ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي
فممنوع وسند المنع النقوض الثلثة فان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل
فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فانهما يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة
وان اشتبه علينا الامتياز بينهما كبيضتين متساويتين في المقدار ومتشابهتين
في اللون اذا اخرجت احديهما بعد الاخرى اذ لو لم يتميز احدهما عن الاخر بالتشخص
وليسا بمتميزين بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية فانهما لم يكونا مثلين
بل يكون احدهما عين الاخر هف واذا كانا متميزين بالتشخص فكما امتاز في الوجود
الاول فكذلك ههنا ان في الوجود الثاني غير لزوم مح والتحقيق في ذلك ان المثل
يقال لما يساوي في الماهية ولما يساوي في الشكل فان اريد بالمثل المفسر بالتفسير
الاول فلا نم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص
وان اريد به المفسر بالتفسير الثاني فلا نم انه كان واقعا في الوجود الاول والا
لزم عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث منع انا لا نم انه لو امكن اعادة
وقته الاول لكان مبتدأ اذ اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فان
كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الوقت بهذا الاعتبار هو كونه
غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث
هو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا
للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه قال الثاني في الحشر اقول البحث
الثاني في حشر الاجسام اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرق
اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق عليه اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق

والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول فهو ان
الاحياء ممكن عقلا لان الامكان بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء
الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحيوة لانها لو لم تقبلها لم تتصف
بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فتكون الاجزاء قابلة لها وبالنظر الى
قادرية الفاعل ايضا حاصل لان الله تع عالم باعيان اجزاء كل شخص
على التفصيل لما سبق من انه تع عالم لكل المعلومات وقادر على جمعها واعادة
المجموع فيها لما عرفت من ان قدرة الله شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء
الاموات ممكن واما الثاني فهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر
انه عم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار في الكتاب بالايات الالهية جوابا
لقول منكري الحشر من يحيي العظام وهي رميم حيث قال عز وجل قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق
الثاني وهو الاعادة او الخلق بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم لكل مخلوق وجميع
الاجزاء فيكون قادرا على احيائها قال قيل لو اكل انسان انسانا [illegible] اقول
هذا من شبه منكري البعث على الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول ما قيل من
انه لو اكل انسان انسانا وصار جزءا من الاكل فالجزء المأكول اما ان يعاد
في الاكل فقط او في المأكول منه فقط اذ جعله جزءا لبدنيهما ممتنع واياما كان
فلا يعود احدهما بتمامه الثاني ان المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه
او دفع الالم عنه وكل منهما باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منهما
باطل اما الاول وهو الايلام فلا يليق بالحكيم فان تعذيب المجهول بلا فائدة سفه

اي كما كان في حال الامكان حاصل فالنظر الى قابلية المحل كذلك حاصل بالنظر الى قادرية الفاعل

سفه وعبث لا يليق بالحكيم واما الثاني والالتذاذ فهو وجوده لان كل ما يتخيل
في عالمنا انه لذة دفع الم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة
بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرهما من اللذات وح
لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا
لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع البعث قال والجواب عن الاول
اللزوم اقول الجواب عن الوجه الاول يتوقف على مقدمة وهي ان لكل
انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع فيها
التفاوت مرة حيوة واجزاء فضلية وهو ما زاد على ذلك ويقع التفاوت
فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين اذا عرفت
هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسان اجزاءه الاصلية التي هي الباقية
من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحاضرة لنفس الانسان حتى في السكر والنوم ولما
الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه
الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان
كذلك فالجزء المأكول جزء اصلي من الانسان المأكول منه فضلة من المغتذي وهو
الاكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الاكل ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم
ان لا يعود احدهما بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول جزءا
اصليا من كل منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني بانا لا نم الحصر فان فعله
تع لا يستدعي غرضا لما عرفت ولئن سلمنا ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز
ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الم قلنا

اي وقت البعث

الانسان خلل تلك الاجزاء [illegible]

الذي لا يغفل عنها ح

لانم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد الظن لو كان تاما وهو
ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون في دفع الم ونحن لا نعرفها وان سلم
ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان اللذات الاخروية يكون كذلك لم لا يجوز
ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة في الاخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة
لا في الحقيقة ولا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الاخرة
كذلك **قال** تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء الاصلية **اقول**
هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني ليس موقوفا على جواز اعادة
المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي انه تعالى يعدم الاجزاء الاصلية بعينها وذهب
بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل شيء ينعدم بنحو قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء فيبقى ان الاجزاء تفنى وهو المطلوب وهذا
التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج
الشيء عن حد الانتفاع به فهلاك الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها
واليه الاشارة بقوله فان التفريق ايضا هلاك **قال** الثالث الجنة
والنار للنفوس **اقول** البحث الثالث في جواز وجود الجنة والنار
قالت الفلاسفة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين
لانهما ان كانتا موجودتين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في
عالم اخر فان كانتا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الجنة
التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها الانهار لا يمكن ان يكون في الافلاك لاستلزامه
خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل
الخرق

١٤٤

الخرق والاختلاط مع شيء من الفاسدات واما في عالم العناصر اعني ما دون فلك
القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة
ولو كان كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس في هذا العالم ببدن
بعد ان فارقت بدنا اخر والتناسخ باطل وان كانتا في عالم اخر فهو ايضا باطل لوجهين
الاول ان هذا العالم كروي لما بينا ان الافلاك وكليات العناصر بسائطها
كذلك فلو فرض عالم اخر لكان كرويا ايضا اذ تكون فيه جهة الفوق والسفل
فيتحدد الى تحديد كرة بسيط كما ذكرنا في اثبات محدد جهات هذا العالم
وح حصل بينهما خلاء اما لعدم تماسهما او لتماسهما على نقطة واحدة الثاني
ان العالم الاخر لو حصل فيه الجنة والنار حصل فيه العناصر ضرورة بحيث
يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل العناصر فيه كذلك لكانت
متماثلة لهذه العناصر والا لم تكن عناصر واذا كانت متماثلة لهذه
العناصر تكون مائلة الى احياز هذه العناصر ومقتضية للحركة اليها
لكونها متماثلة لهذه العناصر فيكونها في احياز هذا في ذلك العالم ان كان طبعها
لم يكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه ينافي التماثل وان كان قسرا
فسكونها ثمة قسرا ايضا ينافي كون تلك الاحياز حيزا طبيعيا لها وكلاهما محال
قال والجواب لم لا يجوز ان يكونا في هذا العالم للنفوس **اقول**
والجواب عنه لم لا يجوز ان تكون الجنة والنار في هذا العالم ويكون في الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله عم

[illegible]

سقف الجنة عرش الرحمن وذلك العرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين
وقد يكون الجنة تحته اذ لا حائل بينهما فتكون في السماء السابعة قوله لو كان
الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع
الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم
وتكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق
بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها المؤلف من اجزائها الاصلية
ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه
سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم اخر قوله لان ذلك العالم يكون ايضا كريا
قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم انه
يكون كري الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم امتناعه
فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام
البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة كما عرفت
وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذاك العالم فلكين من كرتين
في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء وفيه نظر فلا نم انه لو حصل في ذلك
لا نم لم لا يجوز ان يكون عناصر احدهما متماثلة للاخرى
العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية اذ وجوب
تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما بالماهية في الصورة
او في الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك
العالم مثلا حارة يابسة طالبة للمحيط فلك في ذلك العالم كنار عالمنا هذا

[illegible]

هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات
واللوازم قال فرع الجنة والنار للفرع اقول هذا فرع على جواز وجود الجنة و
النار الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار
لنا على وجود الجنة الان قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فتكون الان
واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة
بهذه الصفة موجودة لكان عرضها مساويا لعرض السموات والارض بحكم الاية
لكن ذلك باطل لانه انما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض
اذا وقعت الجنة في مجموع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها
لم يكن عرضها السموات والارض ووقوعها في مجموع احياز السموات والارض
لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وفراغ الاحياز عنها اذ لو حصلت
الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين فيها يلزم تداخل
الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة
بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية
ولا يلزم من ذلك تساويهما مقدارا لاتفاق الانسان الصغير مثلا للانسان الكبير
في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار وايضا قلنا ان المراد هو تشبيه عرض
الجنة بعرض السموات فقط دون المساواة في المقدار لوجهين الاول
ايراد كاف التشبيه في اية اخرى وهو قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض

وذلك تعرف بما ذكرنا الكلام ان عرض الجنة لا يكون عين عرض السموات والارض
لاستحالة قيام العرض الواحد الذي هو العرض بمحلين بل غيره واذا كان
كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن
التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة ذراعا لصدق
ذلك وح لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الكلام اذ الباري تعالى في معرض
بيان عظمة الجنة فان قلت المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض
كل واحد منهما لا عرض مجموعهما وح يستقيم قلت هذا غير مستقيم لان عرض
الجنة لو كان مساويا لعرض كل واحد منهما لكان عرض كل واحد منهما مساويا للعرض
الآخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك باطل لان نسبة
عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض البحر المحيط
بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابعة والعرش كما دل عليه نص
الكتاب وقد جاز ان تكون مابينهما فضاء عرضه يكون مساويا لعرض السموات
والارض ويكون مشغولا ابدا بالفرح نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار
فيوجد عند كمال الدار وتكون هي الجنة ولنا على وجود النار الان قوله تعالى
في صفة النار واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعا
والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو قبيح وايضا اخبار الله تعالى عن اسكان آدم
في الجنة واخراجه عنها عند اكله البر دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا كانت
الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل قال قالوا

لو كانت الجنة مخلوقة للزم اقول قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الجنة ليست مخلوقة الان اذ لو كانت مخلوقة الان لما كانت دائمة
والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي ما كولها وح يلزم دوام
الجنة اذ وجود ما كول الجنة دون وجودها غير معقول واذا كانت التالي
باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الان واذا كانت الجنة
غير مخلوقة الان يلزم ان لا يكون النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل
وهو المط قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك
في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه
اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما
يكون كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرا عليه
العدم فان صفات الله تعالى مما سواه مع انه يستحيل عليه ان ينعدم واذا كان
كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وان سلم
ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرء عليه لكن لم لا يجوز هذا العام
وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ان
كل شيء مما سواه غير الجنة يطرا عليه العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا به
يكون كل منهما معمولا وهو المراد فالجنة ان لم ينعدم يلزم الترك به وان انعدمت
يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم اما اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا وهو
المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
اي قول المصنف

لان الجنة مما سوى الله وكل ما سوى
الله يجوز عليه العدم لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فالجنة يجوز عليها العدم فيثبت ان الجنة لو كانت
مخلوقة للآن لدامت ... شرح

١٤٦

الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة الكتاب ان قوله تعالى اكلها
دايم على معنى ان ماكول الجنة دايم ولا يمكن ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة
يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل معناه ان كلما فني شيء من ماكولات الجنة
حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان ينعدم الجنة طرفة عين
فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهو المراد من
قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بالحقيقة منع بطلان
التالي **قال** الرابع في الثواب والعقاب للفوع **اقول** البحث الرابع
في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة
حق على الله تعالى وواجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب
والثواب عندهم منفعة دايمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا
ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين الاول ان الله تعالى لما شرع
التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض
ح اما وصول نفع الينا او دفع ضرر عنا والثاني وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل لانه
لو كان الغرض ذلك لكان ابقانا على العدم كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو ابقانا
على العدم لاسترحنا من جميع المضار ولم نحتج الى تحمل المشاق اي الاتيان بتلك
التكاليف الشاقة لكن لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك المنفعة صح
والاول وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فذلك اما ان يكون منفعة
سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا لان
احدنا لو اعطى الف دينار احدا ثم اخذ يكلفه بالمشاق من غير ان يحصل

له منفعة حالية او مالية يستقبح عقلا فكذا هيهنا فان النعم السابقة بالنسبة الى
الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل احد نعرضه او تكون منفعة لاحقة اي منفعة
مآلية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب وتحصيل
غرضه تعالى واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى والوجه
وهو المط الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون فان هذه الاية وامثالها من الايات كقوله تعالى بعد بيان ثواب
اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون يدل
على ان العمل يستدعي الثواب ومنشا الجواب عن الوجه الاول ما قد بينا
في البحث الخامس في نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نم ان شرع التكاليف يستدعي
غرضا قوله لاستحالة العبث على الله قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا لا غاية
له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة
تصوره اولا وتقرير استحالته ثانيا كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف
يستدعي غرضا لكن لم لا يكون سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف
هو المنفعة السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا
ان لو كان شيء بالنسبة الى الله تعالى مستقبحا وهو باطل وانما يكون مستقبحا ان لو كان
النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان لله تعالى عندنا من النعم السابقة ما لا
يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك
يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف بسبب النعم

السابعة مستقبحة عقلا عند المعتزلة واعلم ان المعتزلة اوجبوا الشكر
عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تع عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة
وعلى هذا التكليف جزاء والجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تع
جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء للوجوب اشارة الى جواب سوال مقدر
وتقرير السوال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب
ترتبه عليه لكونه معلولا للشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس معلول له فيكون الفعل علة للثواب
وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا له بل
يصح لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودليلا عليه
كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا
جزاء للطلوع مع انها ليست معلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة
لوقوع حريته على ان لفظ الجزاء كما يطلق على ما يقابل الشرط فكذلك يطلق
على المكافات والمراد بالجزاء في الاية هو المكافاة دون ما يقابل
الشرط فلا يتم الاستدلال قال وقالت المعتزلة يعني اقول
وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تع عقاب الكافر وعقاب صاحب
الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم مضرة دائمة خالية عن الثواب مقرونة
بالاستحقاق وانما قلنا ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب
الكبيرة لجاز العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب

لكن العفو منه صح

العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل ضرورة لكنه تع عدل اجماعا فبطل
القول بالعفو الثاني ان شهوة الفسوق مركبة في المكلف فلو لم يكن بحيث
يقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة
اغراء منه على الاتيان بالفسوق لانه اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب
المتاخر فلا نترك لاجله الوصول الى المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان
على وجوب عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله تع اخبر بان الكافر
والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله في حق الكافر وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسقين ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق
مجرم ضرورة واذا كان كذلك فيجب دخول الكافر والفاسق في النار
والا يلزم الخلف في خبره تع فانه قبيح وهذا الوجه شامل للفاسق والكافر والجواب
عن الوجه الاول انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه
لان الله تع وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية
بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق
اغراء منه تع عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب الخوف والعقاب بالتهديد
والتوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي ولا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو
قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك
بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون
جوابا لنا واليه الاشارة بقوله ونوقض العفو قبل التوبة بالعفو بعد التوبة
وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة

واجب لنفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه يلزم من ذلك وقوعه
لان الكبيرة علة لوقوعه **قال** ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة للقوم **اقول**
والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب
الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفار لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود
في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وكقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في الايتين
السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان فانه كسب سيئة ايضا
ولا شك انه عصى الله تع ورسوله وكل من كسب سيئة او قد عصى الله ورسوله يكون دائما في
النار لان كلمة من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الاية الثالثة ان
القتل كبيرة وكل من ارتكب من الكبيرة استحق الدوام في النار بحكم الاية فيكون مرتكب سائر
الكبائر كذلك لعدم القايل بالفصل الثاني قوله تع في صفة الفجار وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا
منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالاية الثالث ان الفاسق يستحق
العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب
قبل ارتكابه الفسق لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تنافيهما
فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم بالاحباط خ
والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك بالايات المشتملة على لفظ الخلود
بانا لا نم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود

١٤٩
لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا او يقال
هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث واذا كان كذلك فلا دلالة في
الايات على عدم الانقطاع في وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد
من الفجار في قوله تع ان الفجار لفي جحيم الكاملون في الفجور وهم الكفار لوجهين
الاول ان الموصوفين بالفجور انما هو الكفار بدليل قوله تع في حق الكفار
اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو انه يجب حمل الفجار في قوله تع ان الفجار لفي
جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه
الاية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد
حصل له الخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل
الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تع حكاية
عن موسى عم انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الاية تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه
فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن العذاب به متعلقا وكقوله تع
كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله تع اخبر ان كل فوج
يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في انه
كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل
النار وكقوله تع فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى

فان هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالآية الثانية بل هي اولى
منها وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان هذه الآية تدل على ان المؤمن
لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا فيتبين
من الآيات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل النفي في قوله ان الفجار
لفي جحيم على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض لدلالة قوله على ان المؤمن
يعذب لان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر
الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وبهذه الآيات التي دلت
على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان
الفاسق لا يعاقبون والجواب عن الوجه الثالث بامرين الاول انا لا نم انه يستحق
الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب
والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نم
ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام مأخوذا
في تعريف الثواب والعقاب وهو ممنوع اذ الثواب هو المنفعة اجلا والعقاب
هو المضرة اجلا اعم من ان يكونا دائمين اولا الثاني انه لو احبط استحقاق العقاب
استحقاق الثواب فاما ان ينحبط من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب
ابي هاشم واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري
خمسة اجزاء فسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض اولا فيسقط ام
ينحبط على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني

ابي علي وهو ان عدم الموازنة ان الطاري يسقط الثواب بقدر اي قدر كان
من الثواب ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطلان اما الاول
وهو القول بالموازنة فلانه تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري
في عدم الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون تاثير
كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
حال حصول العدمين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر على
التعاقب لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحيط بالغالب بعد صيرورته
مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحيط لا يعود غالبا واما الثاني بطلان الثاني
وهو القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة
وتضييع لها لان العقل يحكم بذلك فيقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره ثم شرب
جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب
هذه الجرعة ابطل جميع ثواب تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب جميع صح
شيء والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال
واما اصحابنا اللذين اقول واما اصحاب المعتزلة الاشاعرة فقالوا الثواب
على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعات
دليل على حصول الثواب وعلامته واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب
وامارة له لا ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى للثواب والمعصية علة موجبة
على الله للعقاب لما بينا انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له

اي وكل واحد من افراد الانسان موفق لشيء خلق ذلك له فالمطيع موفق
لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب
وليس للعبد في ذلك مدخل وتاثير والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعة
في جنانه وفاء بوعده بذلك في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويخلد
الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر
في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها والمطيع الله
وينقطع وعيد المومن العاصي لثلاثة اوجه الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والمومن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله
فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العقاب
اذ الثواب قبل العقاب منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العقاب
يوجب انقطاع وعيده وهو المط الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
خص عنه المشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويبقى معمولا به في سائر
الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب وهو المط الثالث
قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي قائل به فيدخل
الجنة فينقطع عقابه وهو المط ويرجى عفو الله عن البالغ في اجتهاده في تحصيل
الحق الطالب للهدى وذكر الرجاء لانه لا يكون نجاته فضلا ولطفا اذ لا تقصير منه **قال**
فان قيل القوى الجسمانية الخ **اقول** فان قيل القول بدوام الثواب
والعقاب غير معقول بوجوه ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال

افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات غير متناهية
ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محالها فنصف القوة الحالة في
نصف محالها لو حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم في مبدا معين فاما ان
تحركه حركات متناهية وحينئذ يكون تحريك كل القوة لكل الجسم في ذلك المبدا ضعف
تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين
وهما التحريكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين فكما ان قوة كل جسم ضعف قوة نصفه
كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة ضعف تحريك
نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه
متناه فيكون تحريك القوة لكل الجسم ضعف المتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة
فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هف
او حرك نصف القوة لنصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة الى تحرك
كل جسم فان لم توجد حركات كل جسم في ذلك المبدا على تحريكات نصف الجسم بنصف
القوة بل يكونان متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع مع النصف
الاخر في كل القوة كلا معا اعني نصف القوة فقط اذ وجود النصف الاخر وعدمه
على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف
الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه اذ المفروض ذلك وقعت الزيادة
على غير المتناهي من الجانب الذي هو بها غير متناه اذ المفروض اتحاد المبدا ووقوع الزيادة
في غير المتناهي والجهة هو بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات
غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه ابدا فلا يكون الثواب والعقاب

ابدية الثواب والعقاب

دائمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول فان قلت
يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف
غير متناهيين فلا يلزم كون الشيء مع غيره كلا هو اذ كل القوة ليس محركا
لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محركة لكل الجسم فكان النصفين من كل
القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه
وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم
لا يكون مقتضيا للتحريك ولا يمنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في
الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو
باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي
الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان والمحركان
مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء مع غيره كلا هو وهو ضرورة
فعلم ان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يثبتها المص
كما قرره الشيخ في الاشارات الثاني ان الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية
للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص
الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي تكون في اجزاء بدنه لا تكون غير
متناهية ضرورة وح ينتهي نقصان الرطوبة آخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية
لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في

النار دائما لكانت الحيوة باقية دائما اذ تعذيب الجماد قبيح واذا كانت
باقية دائما والعقاب في النار ابدا دائما يلزم دوام الجسم مع دوام الاحتراق
وهو غير معقول قال قلنا اما الاول فمبني على نفي الجزء اقول قلنا في الجواب
عن الوجوه الثلثة انها لا تتم اما الاول فلوجوه ثلثة احدها ان هذا الوجه مبني
على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام الجسم
انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث
هو فتنعدم عند انقسام محلها وثانيها مبني على سريان القوة في محلها اي وان سلمنا
ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة
فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع وثالثها مبني على ان جزء
القوة قوة اي لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا يؤثر
في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحدة من هذه المقدمات
ممنوعة كما بينا والبرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه وان سلم صحة
هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بمحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها
وتقريره ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا يقوى محركات الافلاك
على تحريكات غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير
متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض
والعرض لا يبقى زمانين لما مر ولعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة
تفعل فعلا انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثلها
الى غير النهاية وح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون

قوى غير متناهية يصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا ما لم يقم على امتناعه
برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المؤلفة من العناصر مولفة ثم
مبني على القول بالمزاج وعلى القول بالتركيب المواليد اعني الحيوان والنبات
والمعادن عن العناصر الاربعة وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان
تاثير الحرارة والرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما تحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما افنى رطوبة يعود مثلها
فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما تحلل
ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق
غير معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة
وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل بقاء الحيوة انما هو
بالفاعل المختار وايضا من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ بها الحيوان
يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث
يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بها لم قلتم انه ممتنع **قال** الخامس في العفو
والشفاعة للفوز **اقول** البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكباير
واثبات الشفاعة محمد عليه السلام لهم اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط
العقاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة الاول انه عفو لقوله تع وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير
وللاجماع الامة على انه عفو واذا ثبت انه تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقوبة
المستحق وذلك العقاب المستحق ليس هو العذاب على الصغاير قبل التوبة ولا

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

ولا العذاب على الكباير بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغاير
قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لان غفرانها واجب على الله تعالى عندهم
فالعفو اذن هو الكباير قبل التوبة وهو المط الثاني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك
وهو الكباير قبل التوبة لوجهين الاول انه تع اراد ان يفرق بين الشرك
وما دونه في الغفران فلو لم يغفر الكباير قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما والثاني
انه تع علق غفران ما دون الشرك بالمشية في قوله تع ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب الغفران
عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء ام لا
الثالث قوله تع وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما تتحقق
باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة
اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى
المقام لانه تع في معرض الامتنان على العبد وامثال ذلك اي امثال هذه الايات
المذكورة كثيرة كقوله تع استغفروا ربكم انه كان غفارا ونحوه من الايات الواردة لغفران الله
تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله تع ورحمتي وسعت كل شيء **قال**
واما الثاني للفوز **اقول** واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عم لاهل الكباير فلوجهين
الاول انه تعالى امر النبي بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال خطابا للنبي
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن
لما مر في المسئلة السابقة فيستغفر له النبي اذ لو لم يستغفر لما كان عصمة النبي عليه السلام

لم يتوجه التعليق بالمشية على رأيهم لان الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها ح

الرابع

معصومة لمخالفة الامر فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة
لعصمته اذ قد بيّنا عصمة الانبياء واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل [التوبة]
وجب ان يقبل ذلك الاستغفار من النبي لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تع خطابا
لمحمد عم ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب
الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على
ان شفاعته حاصلة في حق جميع اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر
قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم لما عرفت والمعتزلة احتجوا على ان
شفاعة النبي لا توثر في اسقاط العقاب لوجوه اربعة الاول قوله تع
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس
عن نفس شيئا وهو منتف بالاية الثاني قوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
يقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منتف
بالاية الثالث قوله تع من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
كان هذه الاية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تع وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب
واحد وهو ان هذه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان او في الازمان حتى
يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الاية عامة في الاعيان او في
الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة
على اثبات الشفاعة لان دلايلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص و ح

بعينه لانهم مطلوبكم بهذه الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عم الا
ان المعتزلة قالوا تاثير شفاعته في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب واما الاشاعرة
فقالوا ذلك حق ولكن من جملة تاثيراتها اسقاط العقاب عن اهله قال
السادس في اثبات عذاب القبر اقول البحث السادس في اثبات عذاب
القبر اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر ثلاثة اوجه الاول قوله تع
في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث
والا لتكرر قوله تع ويوم تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت
القول به الثاني قوله تع في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي
في القيامة فهو عذاب القبر الثالث قوله تع حكاية عن اهل النار قالوا ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا
اخرى والا لم يكن الاحياء مرتين ولا الاماتة كذلك احتج المنكر للعذاب في
القبر بوجهين الاول قوله تع في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى اي سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة
واحدة الثاني قوله تع وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون
في القبر ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الاية على نفيه واجيب
عن الوجه الاول بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى

لان الادخال الذي في القيمة ليس
في عقيب الاغراق او ادخال النار
قبل القيامة ناجح

ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينتقص عيش اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس
المراد وحدة الموت فان الله احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما
السلام كما هو مذكور في كتب القصص وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا
وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفونين في القبور لا يستلزم عدم ادراك
المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت
الى الصماخ قال السابع في سائر السمعيات للخصم أقول البحث السابع في باقي
السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة و
النار والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو
المشهور منه وهو المرور عليه غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما
قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور
منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل
في تاويله انه مسك يقابل الحسنات بالسيات فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان
ما هو المشهور منه جايز وما قيل في تاويله ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك
وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود رياض نزهة وحدايق رايعة
تجري فيها الانهار ويوجد عندهم الثمار ويطوف فيها الولدان والغلمان من الامور
الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرة وكذا وجود بوادي فيها الغيلان
المستعدة بالسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل

العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات واخبر الصادق صلى الله عليه وسلم
عن وقوعها فيكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا قال الثامن في
الاسماء الشرعية للخصم أقول البحث الثامن في الاسماء الشرعية الايمان لغة
التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان معنى قول القايل فلان يؤمن بكذا انه يصدق
به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق
مخصوص وهو تصديق القلب للرسول بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة عند الاشاعرة
اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون
مشهورا بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشهورا بهذه الحيثية لا يكون كافرا كالمنكر
الاجتهاديات وانما قلنا الايمان عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان
في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا اذ لو لم يكن في الشرع كذا
لما خاطب الله العرب بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعبارة
عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق
والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت
هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل
في مفهومه والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على
الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات عليه
في قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا
في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فايدة وانه في كلام الله تعالى مح وقوله واما قوله الى قوله على طريق

المجاز اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال لئن يقال لو لم يكن العمل بالاركان جزو مفهوم
الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان ههنا هو الصلوة الى بيت المقدس
قلنا في جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت
المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق
الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل عدمه وفيه نظر فان حمل الايمان
ههنا على الايمان بالصلوة يقتضي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وقوله الايمان للخصم
جواب لسوال الخصم وتقرير السوال ان يقال العمل بالاركان داخل في الايمان
لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى ولا شك انه ليس المراد ذلك لان التصديق بضع وسبعون شعبة
لان اماطة الاذى ليست شعبة من التصديق وكذى قول لا اله الا الله فان القول
لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب
الايمان بضع وسبعون لا ان نفس الايمان كذى والا لكان اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل
ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة
وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان قال الباب

الثالث اقول الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا
عامة لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وفي هذا الباب
مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية

عن الطريق ح

نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام
علينا بالدليل العقلي واوجب اصحاب الحق اي الاشاعرة نصب الامام علينا
بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات
سواء كان وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان يثبت
بالدليل السمعي وجوب نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا
سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان المقام الاول وهو وجوب
نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن
ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى على ذلك البلد الشيطان
وفاش فيها الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج الهرج الفتنة والمرج الاختلاط
والاضطراب وقيل الهرج القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة تكون كذى
وكذى ويكثر الهرج وقيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا
ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت ان عدم الامام سبب لهذه المفاسد
فيكون وجوده دافعا لهذه المفاسد فيتوقف دفع هذه المفاسد على نصب الامام
فيجب نصب الامام لان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء عند من لا يقول
بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما واجب
ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا

وهو المط واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع
الضرر عن النفس بقدر الامكان تمسكا باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيتهم على
السمع فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد
ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد اذ ربما يستولي على
الناس فيظلمهم لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى خرج
كثير بالاكثر فيغصب المال منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا في
الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة
مغلوبة لانا اذا قوبلت المفاسد الحاصلة عن عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة
من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة عن وجوده
وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر
القليل شر كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما
بينا انه لا يجب على الله شيء بل انه تعالى موجب لكل شيء واذا ثبت هذان المقامان
فقد تم المط قال احتجت الامامية بانه لطف الخ اقول احتجت الامامية
على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات
ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب من حالهم
اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا نعني باللطف سوى هذا واللطف على الله تعالى واجب قياسا
على التمكين لان اللطف مع التمكين مشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من غرضه

او يحتاج صح

اذ ازاله

الانان

١٥٧

الانسان وعلم انه انما يحضر فيها اذا ذهب المضيف بنفسه فان لم يذهب المضيف
اليه علمنا عدم ارادته حضوره لكن المضيف في ضيافته فكذا الله تعالى انه لما اراد من
العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك
الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد منه الطاعات فللمكلف ح
ان يقول يا رب اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما كما لم يكن له ان يقول
انك ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله وكما ان التمكين يجب لازاحة هذا
العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نم ان الامام لطف وانما يكون لطفا
ان لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نم وجوب
اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء ومن هذا علم عدم وجوب
التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس الفقهي وان سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن
اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام قاهر قوي
يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما
الامام الذي توجبونه فكيف يكون لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على
ما وصفوه فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم
وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسئلة يفضي الى التطويل تركناه
قال الث في صفات الائمة لنفسه اقول البحث الثالث في صفات الائمة وهي تسع
الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد
الدلايل وحل الشكوك في الاصول من الحكم والفتوى في الوقايع في الفروع والصفة
الثانية ان يكون ذا راي يدبر امر الحرب والصلح وساير الامور السياسية فيتصدى نحو ضع

المحضورات خ

الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا يحتمل البلايا
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجمع
شاملون لهذه الصفات الثلث وقالوا يثبت الامام من كان موصوفا بها
اذا لم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام
متعرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف فيها
بحسب اغراض نفسه فتضييع الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى
الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات المذكورة
لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان ان لا تحصل لهم
هذه الصفات ولانه لم يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين الصفة
السابعة الذكورة فان النساء ناقصات العقل والدين كما جاء في الحديث
والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية
لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون
مهابا ومعظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة
احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة كون
الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على
كونه قرشيا وجهان الاول قوله عم الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد
للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو
المطلوب الثاني قوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله ورسوله واستقاموا لهم

قال والاشتراط فيه العصمة للوجه الاول اقول
ولا نشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية ومن
الامامية من الروافض لنا انا سنبين صحة امامة ابي بكر والامة اجمعت على كونه
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا تكون
العصمة شرطا للامامة اذ لو كانت شرطا لامتنع حصول الامامة بدونها فيكون
الامام واجب العصمة وهو منتف والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط
العصمة بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو ان المعارف الالهية التي
لا تحصل للامة كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او ترغيب
الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى عشرية وجميع ذلك لا يحصل
الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله الثاني ان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج هو ايضا
الى امام اخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال الثالث التمسك بقوله تع
خطابا لابرهيم عم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم
لقوله تع فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل اليه الامامة وجب ان لا يكون
فاسقا والنص باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا والجواب عن الوجه الاول
بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة
الى الامام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون
... في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه الثاني فبان يقال

١٥٨

فلانه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر
فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته فلا يكون محتاجا
الى امام اخر والا لم يصح امامته والجواب
عن الوجه الثالث بان الاية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على
ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يشتغل بها العدالة لا ان
شرط الامام هو ان يكون معصوما لان من ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما
او لا والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص

قال الثالث فيما تحصل به الامامة **اقول** هذا هو البحث الثالث فيما يحصل به الامامة
اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على
امامة شخص اسباب مستقلة في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا
بايعت الامة مستعدا للامامة او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط
الاسلام فقال بامامته اصحاب الحديث وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول
المقصود في الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل
المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضناهما كذلك
هف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما
وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام
بشوكته او بايعه الامة بالاختيار فقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا عليه

١٥٩

عليه بقول الله او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة
ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله او نص الامام السابق من
بوجوه اربعة الاول
ان اهل البيعة وهم الذين بها يعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد
الامة سوى اهل البيعة منهم تصرفهم فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يعقل
له التصرف في اقل الامور لاقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقرار
الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة
قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كل اهل بلد شخصا ويقع بينهم التجاذب
بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون هذا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت
المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان اما اذا كان منصوصا
عليه بقول الله تعالى او قول رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل عدم حصول الامامة
بالبيعة اولى من عدم حصول منصب القضاء بالبيعة لان منصب الامامة
اعظم واولى من منصب القضاء الرابع ان الامام نايب الله ونايب رسوله فلا يثبت
خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك
الغير **قال** واجيب عن الوجه الاول للحق **اقول** واجيب عن الوجه
الاول بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف
في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الحجة الثانية ان الامر
لو بالبيعة يفضي الى الفتنة واختار بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان يندفع
تلك الفتنة بترجيح الاولى الاشبه الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر
والله اعلم

والجواب عن الوجه الاول ان الشاهد ... لا يقدر ... على التصرف في المدعى عليه ... [illegible]

على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعلى الوجه
الثالث نمنع الاصل وهو ان يقال بانا لا نم ان القضاء لا يحصل بالبيعة
كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا اذا خلت البلاد عن الامام
فيجب حصول القضاء بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الخصومات
واذا ليس ثم امام ينصبه فيجب ضرورة حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل
لم يصح القياس وعلى الرابع بانه لا يجوز ان تكون اختيار الامة شخصا متعينا
للامامة او لظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كاشفا عن كونه اماما
نائبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد له من دليل قال الرابع
في اقامة الدليل للنفي اقول البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد رسول الله ابو بكر وخالفت الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين
فانهم يزعمون ان الامام بعد رسول الله حقا علي بن ابي طالب والدليل على ان
الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ومن بعد خوفهم امنا فالله تع وعد بعض
الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ومروان وغيرهما كيزيد
او ابو بكر ومن قام بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول وهو ان يكون المراد عليا
ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة
واما عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات

تفسير الكشاف وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة فصح خلافة ابي بكر
وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان
المراد بالاستخلاف جعلهم خلفاء اي رئيسا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوي حتى يكون المراد كما في الصحاح
ويكون معنى قوله تع ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك
الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه
الاية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة اما ظاهرا فلان الايمان وعمل الصالحات
ليس مخصوصا بهم من بين الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك
حتما عند الخصم واما حقيقة فلقوله تع وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا
بالخلفاء الاربعة بل سائر الصحابة صاروا آمنين ومكن الله لهم دينهم بان
اظهره على الدين كله الثاني قوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين
في الاية السابقة ووجه الاستدلال ان هذا الداعي المحظور مخالفته لقوله
فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما ليس محمدا عليه السلام لقوله تع
في الاية خطابا لمحمد عم قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا عليا
لانه ما حارب الكفار ايام خلافته والا لكانوا متبعين بالاتفاق فتعين ان الداعي
المذكور من كان قبل علي وبعد محمد عليه السلام وهو المدعى واجاب الشيعة

عن هذا الوجه بانا لا نم ان المراد لا يجوز ان يكون محمدا عم وقوله تعالى قل لن تتبعونا لا يدل
على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا عم في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب
النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه وتعالى في صفتهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي
مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خاصة ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم
فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله
بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية
لا يشاركهم فيها غيرهم هكذا قال ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين وليس
المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا صلى الله عليه وسلم مدة حيوته في حرب من الحروب
فانه صلعم قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل
اهل حنين والطايف ومؤتة والى تبوك وغيرها فلا مع الحمل ذلك على ما بعد وفاته

الوجه الثالث ان النبي عم استخلف ابا بكر في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله
عن ذلك فيبقى كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفات النبي عم لعدم
عزل النبي اياه واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة
في امور الشرع لعدم القايل بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي
لما ثقل بالمرض وكان في بيت عايشة جاء بلال عند صلوة الصبح ورسول الله
مغمور بالمرض فنادى الصلوة رحمكم الله فقال عم يصلي بالناس بعضهم فقالت
عايشة مروا ابا بكر فليصل بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد التحريمة خرج النبي عم
الى المسجد فلما احس ابو بكر خروج النبي عم تاخر وصلى النبي فلم يكن ابو بكر بعد عقد
التحريمة من عزل النبي اياه بذلك خليفة للنبي في الصلوة مطلقا لكن تاخر وصلى النبي

النبي عم دال على عزله سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبي عم استخلف عليا على المدينة
في غزوة تبوك وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم
القايل بالفصل وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة واما
بيان الوجه الرابع فيفهم من الشرح واجاب عنه الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر
فلا يصلح حجة علينا قالت الوجه الخامس للاوم اقول الوجه الخامس ان
الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر فلنا في بيان هذا
المطلوب مقامان الاول بيان الاجماع والثاني بطلان القول بامامة علي والعباس
اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ
واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لوجب
ان ينازع ابا بكر ويناظره في ذلك ويظهر على ابي بكر حجته ولا يرضى خلافته فان
الرضاء بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجته
وقد رضي كل واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما
لكان تركه منع المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت
ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها حق لابي بكر وهو المطلوب فقالت الشيعة
عليه بان الامامة كانت حقا لعلي بنص الا ان عليا اعرض عن حقه اتقاء عن نفسه
اذ لم يكن هو قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة جايزة الا يرى ان النبي عم
مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة واتقى بالجهاد عند استيلائهم وعدم قدرته
فلان يتقي علي ... استيلاء خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم

واما الرابع الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكان خلافة
ابي بكر ... سنة وخلافة عمر عشر سنين وخلافة
عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنين وهذا اول ملك
على ان نص في ... واقع على خلافة الائمة الاربعة
رضوان الله عليهم

كيف يجوز لعلي رضي الله عنه التقية وكان من اقدر الناس على طلب حقوقه اذ كان علي
رضه في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها
ونباهة قدرها زوجة له واكثر صناديد قريش وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين
ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول علوم
الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورئيس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان
ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكثير من اكابر
الصحابة كانوا مع علي رضه روي انه اجتمع عنده سبع مائة من اكابر الصحابة مريدين
امامته حاملين له على الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة وما يدل على ان الامامة
حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا
امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر الانصار عن
طلب الامامة لم يكن لاستيلاء ابي بكر او لحيلة في نفسه او خديعة او لكثرة اموال واعوان
اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل الاعوان بل كان ذلك لانه كان
مقدما على الصحابة في الفضائل والكمالات فصحت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وهو المطلوب
ثم قال الشيعة على هذا الجواب انه وان كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا
مع ابي بكر وهم يزيدون على مائة وعشرين الفا فاين القدرة لكن اتقى الفتنة في زمان
عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا انكار الصحابة امامة ابي بكر واجماعهم على امامة
علي ما يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل لما نازعهم اهل القرش متمسكا بقوله عم الائمة من قريش
ولكل آحاد الامة ان لا يرضى بالظلم اذا قدر على دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي اذ كان
مأمورا مشغولا بامر النبي عم فلا يمكنه ترك النبي عم بلا دفن وتعين لطلب الخلافة كما فعلوه قال احتج

احتجت الشيعة على امامة علي لوجوه ستة الاول **اقول** احتجت الشيعة على امامة
علي لوجوه ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك ان المراد من الولي هنا اما
الناصر كقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عم السلطان
ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
دون غيرهما من معاني الولي تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك لما كان على خلاف الاصل
فكلما كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي هنا
اما الناصر او المتصرف والاول وهو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق
ائمة اللغة فيصير معنى الاية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والشخص المنزل
فيه الاية وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكورة في الاية اذ جميع الصحابة
كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي اما الناصر او
المتصرف وبطل كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور
المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الاية يستحق التصرف
في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب
لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه راكعا
فنزلت هذه الاية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا بحكم الاية
والمؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المؤمنين
المطلوب ويقرب من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك بقوله عم من كنت مولاه
فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره وواليا عليه فعلي متصرف في امره ووالي عليه

والنبي كان متفرقا في امور جميع المسلمين وواليا عليهم فيكون علي ع ايضا كذلك فيكون لطفا
وهو المط **قال** الثاني قوله ع انت مني بمنزلة **اقول** الوجه الثاني التمسك بقوله ع
لعلي ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هارون خليفة
لموسى ع لقوله تع واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي رضي الله عنه
ايضا خليفة للنبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان الفرق بين هرون
وعلي هو ان هرون توفي قبل موسى ع وعلي عاش بعد النبي ع وهارون لو عاش
بعد وفات موسى ع لكان خليفة لموسى اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح
الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد
الموت فغير ممكنة **قال** الثالث قوله ع هذا الى اللطف **اقول** هذا الوجه
ظاهر غني عن الشرح **قال** الرابع ان الامة اجمعوا اللطف **اقول** الوجه الرابع هو
ان الامة اجمعوا بعد النبي ع على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر والعباس
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس فتعين القول بامامة علي اما الاجماع فمشهور
متواتر كما عرفت غير مرة واما بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضع
ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا
واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة واذا بطل القول بامامتهما فتعين
القول بامامة علي لئلا يخرج الحق عن قول الامة **قال** الخامس انه لا بد وان يكون اللطف
اقول الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول ع نص على امامة واحد
معين لامرين الاول تكميل امر الدين لان النبي عليه السلام لم يخرج من الدنيا الا بعد كمال
الدين كما قال تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما تكمل به الدين

١٦٤٥

الدين ويتم به نعمة الله على عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة
قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا نص حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون
اماما الثاني اشفاق النبي ع على الامة لانه ع بلغ في الاشفاق على
الامة وارشادهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء بالمنير ادبا ومن المعلوم (بالنسبة الى الولد)
ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة
اجل من ساير المصالح فلما علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء بالمنير ادبا فكيف يليق به
اهمال ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين
وجوب تنصيص النبي ع حال حيوته على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت
تنصيصه لعلي لان النبي ع لم ينص لغير ابي بكر وعلي ع بالاجماع ولم ينص لابي بكر
والا لكان توقيف ابا بكر امامته على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته فتعين
تنصيصه لعلي ع وهو المط **قال** السادس كون علي افضل الناس اللطف **اقول**
الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والدليل
عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان
المراد من قوله تع حكاية عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم علي ع ولا شك ان عليا
ليس نفس محمد ع بعينه بل المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول او علي اقرب
الناس في المنزلة الى الرسول لان الاتحاد المفهوم في الجمع يجب ان يكون من جنس واحد (المقصود بيان)
وكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب الناس اليه في المنزلة كان افضل الخلق بعد
رسول الله اما اذا كان بمنزلته فظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه لو كان احد (احد)
افضل منه لكان هو اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هف فثبت

ان عليا افضل الناس بعد رسول الله وهو المطلوب واما المعقول فلان عليا كان
اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاوة والفطنة واكثرهم تحريرا
ورواية وكان حرصه في تعليم العلوم من الغير اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عم
بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي اعلم من غيره
فيكون عليا اعلم من غيره من الصحابة وذلك لانه اذا كان استاذ في غاية الكمال وله تلاميذ
كثيرة جعلهم تلميذ يكون افضل تلامذته واحرص من سايرهم في تعلم العلوم من الاستاذ
وكان اهتمام ذلك الاستاذ بارشاده وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم
تلاميذه ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقدما في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها اما كونه مقدما في اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون
اليه انفسهم اما المعتزلة فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري
كان تلميذا للجبائي المنتسب الى علي وانتساب الشيعة ظاهر ويستندون اصول قواعدهم
قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر
واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لانه كان
يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فتح كثيرا من المواضع
المتعلقة بهذه العلوم من القول وعلم ابن عباس سيد المفسرين واما انه كان مقدما
في فروع الدين فلان الفقهاء ياخذون برايه وقد قال عم في حقه اقضاكم علي والاقضى يجب
ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان
افضل كان اعلم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة
فلان كثيرا من الاحاديث كحديث الطير وحديث الخيبر ودلت شهادة على ان عليا كرم الله وجهه افضل

١٦٤

افضل اما التمسك بحديث الطير وهو قوله عم اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل
معي هذا الطير فجاء علي كرم الله وجهه واكل معه لانه تعالى ان عليا بحكم الحديث احب خلق
الله اليه وكل من كان احب اليه كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله
العباد ارادة الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل ضرورة واما التمسك
بحديث خيبر وهو ان النبي عم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر
فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية
وقال عم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا
غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد
العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية لانه تعالى ان هذا الحديث يدل على
ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلى وعا ان عليا افضل منهما الا يرى
ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكتف ذلك الرسول ذلك المهم على
طبق وفق السلطان فيقول السلطان لارسلن الى ذلك المهم رسولا كافيا
حصيفا عالما بالامور يعلم بالضرورة ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول
الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول فكذا ههنا واذا كان علي افضل
منهما فيكون افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع
لغيره فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو اكمل منه وهو
مستقبح عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب قال والجواب
عن الاول للخصم اقول والجواب عن الوجه الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد
بالولي هو الناصر فقوله لان كلمة انما للحصر فيلزم ان ينحصر نصرة المؤمنين في الشخص المذكور

فى الاية وليس كذلك لعموم النفرة اذ جميع الصحابة كانوا محبين للمؤمنين قلنا
عموم النفرة غير مسلم ولئن سلمنا لكن لا نم ان المراد بالذين آمنوا علي وهل اذ
حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد على والكفاة من الخلفاء الراشدين وقالت
الشيعة على هذا الجواب بان المنع الاول وهو منع عموم النفرة منع مكابرة يشهد
له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ والسير والمنع الثاني غير متوجه
لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك اكثر من ان يحصى وكيف يمكن
ان يكون المراد عليا والكفاة وقوله وهم راكعون حال من الذين آمنوا وايتاء
الزكوة فى هذه الحال مخصوص بعلي وليس كما اما ستأنفا والاولى ان
وهم راكعون مجاز ان اراد به وهم يصلون فيلزم ارتكاب مجاز وتكرار وهما خلاف
الاصل واما على الوجه الذي ذكرناه الا ارتكاب مجاز ان قلنا ان اطلاق
الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا ارجح واولى
والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله عم لعلي انت مني بمنزلة هرون
من موسى عم تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كما ان اقرب الناس الى موسى
فى الاخوة والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي فى الاخوة والقرابة
علي لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة النبي
وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي قال لعلي منزلة علي مني منزلة
هرون من موسى الا فى امر واحد وهو النبوة لقوله عم الا انه لا نبي بعدي
واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل هرون فى جميع الامور الا فى النبوة
ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة النبي عم والجواب عن الوجه
الثالث

فلا يلزم م

وعند الثالث ان
الاخبار غير متواترة
ولا صحيحة عندنا
فلا يقوم حجة علينا تمت

الثالث ظاهر غني عن الشرح والجواب عن الوجه الرابع انا لا نم بطلان
القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة و
ان يكون منصوصا عليه قلنا الكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك لكن لا نم عدم
ورود النص فى شان ابي بكر كيف وقد روي عن عايشة رض بانها قالت
قال رسول الله فى مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويأبى الله والمؤمنون
الا ابا بكر فان هذا نص صريح فى امامة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا
الوجه بانا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم انما ابطلتم ذلك بامامة ابي بكر
فعدم وجوب العصمة انما يثبت ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة
ابي بكر انما يثبت ان لو لم يجب العصمة فيلزم الدور واما عدم ورود النص
فى شان ابي بكر فلانه لو كان كذلك لكان توقيفهم الامر على البيعة معصية كاملة
انفا واما النص المروي عن عايشة فى هذا المعرض فلا يخفى على الفطن الاعتراض
عليه والجواب عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي عم يجب عليه رعاية الاصلح
فى امر الامة تكميلا للدين واشفاقا عليه لكن لا نم ان التنصيص على واحد
معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى الخلف لعلمه كان اصلح للامة
فلم قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه لا التنصيص
لا شك فى انه فى ازالة الفتنة ودفع الخصومة اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان
التفويض اصلح قال السادس انه معارض بمثله للامة اقول والجواب
عن الوجه السادس اي ما ذكرتم من الفضايل فى حق علي له معارض بمثله

بيان
للامة

من النصاب في حق ابي بكر رضه والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر رضه
او علي رضه باتفاق المفسرين والمخالف وهو كون علي مرادا مدفوع لقوله تعالى
في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذكر الاتقى موصوفا بانه
لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون حمل الاتقى
عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا رضه نشا في تربية النبي
وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون
المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله
اتقاكم واما السنة فقوله عم في صفة ابي بكر رضه ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون
علي افضل منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله عم
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة
على هذا الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نسلم
الاجماع على المراد من الاتقى في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي
باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت
له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخلة اذا صعد النخلة ليأخذ
منها التمر ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج التمر من فيه
فشكى الفقير الى النبي عم ما يلقى من صاحب النخلة فقال النبي عم للفقير
اذهب ولقي رسول الله صاحب النخلة وقال عم اعطني نخلتك المائلة

لهم

المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي ان لي نخلا
كثيرا وما فيه نخلة اعجب الي منها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل الى نخله
فقال رجل كان يسمع كلام النبي يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني
النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال له النبي نعم وذهب الرجل ولقي صاحب
النخلة فساومها منه فقال له صاحب النخلة اشعرت ان محمدا عليه السلام
اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني تمرها وان لي نخلا كثيرا وفيه نخلة اعجب
الي تمرا منها فقال الرجل اتريد بيعها قال له لا الا ان اعطى بها ما لا اظنه
اعطى قال فما مناك قال اربعون نخلة فقال لصاحب النخلة جئت بعظيم
فطلب بنخلتك المائلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة
فقال له صاحب النخلة اشهد ان كنت صادقا فامر الرجل على اناس
ودعاهم واشهد لصاحب النخلة باربعين نخلة ثم ذهب الى النبي وقال يا رسول
الله ان النخلة قد صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله الى الفقير
وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تعالى والليل اذا يغشى السورة
وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح
واما من بخل واستغنى هو صاحب النخلة وقوله لا يصليها الا الاشقى الذي
المراد به صاحب النخلة قوله وسيجنبها الاتقى الذي هو ابو الدحداح وكان
النبي يمر بذلك البستان الذي اعطاه ابو الدحداح في ثمن النخلة المائلة
وعذوق فيه دانية فيقول عذوق وعذوق لابي الدحداح في الجنة واذا
كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الاتقى في الاية احد الشخصين المذكورين يكون باطلا فاذا المراد احدهما لكن لا نسلم ان المراد

لصاحب النخلة صح

الاتقى صح

احدهما لكن لا نم ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون عليا فوله لانه صفة اللذيء ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لانه نشا في تربية النبي وانفاقه قلنا لا نم ان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تكافي بمثلها اعم من ان تكون ذلك الاحد من المومنين ام لا فلانم ان ابا بكر كان بهذه المثابة لجواز ان يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وان كان المراد به انه لا يكون لاحد من المومنين له نعمة تجزى كما دل عليه سياق الاية اى لم يفعل الاتقى ما يفعل من ايتاء المال وانفاقه في سبيل الله ليدا سديت اليه يكافي على ولا ليد يتخذها لاتقى عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فلا نم انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه مربى وانفاق النبي عليه السلام لا نم ذلك لان النبي ليس من المومنين لحرمة الصدقة عليه ومما يويد ان المراد بالاتقى هو علي قوله ويطعمون الطعام على حبه مسكينا الاية سلمنا ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى هاهنا بمعنى التقي وذلك جايز كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد دون افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم انه اتقى جميع المومنين فيلزم ان يكون ابو بكر افضل من النبيين وهو باطل واذا كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو الاتقى هو الذي اتقى من جميع المومنين وهو النبي عم فان قلت انا لا نجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به هو ان يكون اتقى من جميع المومنين اما اذا كان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المومنين فذلك جايز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لو جهين احدهما ان الاتقى على تقدير ذلك البعض يكون ابو بكر افضل منه والثاني ان الاتقى عند الله هو الذى يكون اتقى من جميع المومنين كما قال الله تعالى

ان اكرمكم عند الله اتقاكم لا الاتقى من بعض المومنين واما قوله عليه السلام ما طلعت الشمس الى الحديث فانه بتقدير صحته لا يدل على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضي فيلزم ان يكون وقت ورود النص ابو بكر افضل من علي ووقت الامامة علي افضل من ابي بكر واما الحديث الثاني فغير صحيح ولا متواتر عندنا فلا تقوم حجة علينا بل الحق هو ان الحديث الاول ايضا غير صحيح فان الامام محي السنة ما اورده في كتاب المصابيح فهذا الحديث لو كان من الصحاح او الحسان او من الاحاديث الغريبة لكان موردا فيه كما ذكر في صدر الكتاب بل انما ترك لانه اما موضوع او منكر كما ذكره ايضا قال والاسهم في فضل الصحابة لقوله اقول المد ربع الصاع والنصيف نصفه وتقدير قوله عم ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ما بلغ هذا القدر اليسير من فضلهم ولا نصفه وباقي هذا البحث ظاهر غني عن الشرح والمراد من المطاعن ما في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وهي ومحاملها وتاويلاتها مذكورة في كتاب نهاية العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعها وهذا اخر شرح كتاب الطوالع

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة الحاوية لجميع اقوال اهل المذاهب التي هم تشوشوا وافان الحق على ادعاء كل منهم في سبيل الرشاد بعون الله تعالى وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف النحيف الراجي الى رحمة ربه اللطيف في سلخ شعبان يوم الاربعاء وقت الصبح في مدينة لارنده ... سنة سبع وثمانمائة

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
شئون المكتبات

باعتبار ... يا عني يا قيوم ثبتني على الإيمان

اعلم أن العناصر على بساطتها قل ما يوجد في الأرض إلا أنه طبقا[ت] أبعدها ما يقرب من المركز ويكون ترابا صرفا ووراءه طبقة وبعضها طين لامتزاج المياه ووراءهما الطبقة العليا بعضها استولى عليه الماء والرطوبة وبعضها انكشف للشعاع المبخر للرطوبات فهو يابس والماء ما يوجد منه الصافي لمخالطة الأرض ومياه البحر ذات مرارة أو ملوحة لمخالطة أجزاء أرضية محترقة وكلما لا يحمله الحرارة فهو من الماء كان ينبغي أن يحيط بالأرض إلا أنها قد تتقلب باختلاط معه من اليابس ودوام الحرارة عليها حجما أرضيا بعيد موضعه مرتفعا وهي توجب أخدودا في الأرض فلا يمكن لطف من انبساط وفي ذلك رحمة من الله عز وجل وعناية على الحيوان المحتاج إلى التنفس وقد يحصل من البحر التي فيها مهبها جبال وذكر أحد أسبابه وهذا قد يوجد في بعض الجبال عظام الحيتان والصدف مع أن الجبال قد يحصل من الزلازل فصلت قطعة في ناحية فارتفعت أو رياح جمعت بهبوبها ترابا وغيرها أو بعمارات ثم المكث في كسر أمر هذا في بلادنا فيوجد فيها أمتعة البيوت وآلات الذهب والفضة والهواء ثلث طبقات ما قارب الأرض ويخالطه البخر المتصاعدة وهذا طبقتان من المتعدي من الأرض والمنعكس إليها تسخن ... من سطوح شعاع ومنه ما كان أبعد فهي بارد والثالث ...

التفصيل تعيين بعض تلك المحتملات
الإجمال إيراد الكلام على وجه يحتمل
أمورا متعددة

ملكه الضعيف أحمد ... عفا الله عنهما العلي القوي

١٦٩

اعلم ان للبسملة دليلان احدهما عقلي والاخر نقلي
اما العقلي فهو ان العقل يحكم ان الكتاب الذي يكون في
اوله بسم الله سواء كان بالمسلمين او غيرهم يليق للمسلم ان يكتب
في اول كتابه بسم الله واما النقلي فمن كتاب الله تعالى قوله تعالى
اقرا باسم ربك واما السنة فقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا ببسم الله
فهو ابتر

اثني عشر اوراق

دنیاده بر یار وفادار کیمسه بولمشدر کوکل
فارغ اول یاردن نه حاصل اول وفاسز یاردن

[illegible]

تجربة [illegible] والقلم [illegible]